Vol. VII. Novembre 1931 N. 6.

(C. corr. postale)

RICERCHE RELIGIOSE

dirette da ERNESTO BUONAIUTI

—·■·—

SOMMARIO:

FEDERICO HEILER: Scienziato, vescovo e santo. – La vita e l'opera dell'arcivescovo Söderblom.

I. ZOLLER: Il Discorso della montagna e la letteratura biblico-rabbinica.

Ancora l'androginia e i primitivi. Nota di G. SCHNITZER.

L'« ottima religione » di Terenzio Mamiani. Nota di R. FEDI.

Recensioni.

Spigolature e notizie.

Indice dell'annata.

Library of the PACIFIC [illegible] SCHOOL FOR THE [illegible] Berkeley, [illegible]

ROMA (37)

Via Giulio Alberoni, 7

RICERCHE RELIGIOSE

PERIODICO BIMESTRALE

Diretto da ERNESTO BUONAIUTI

RICERCHE RELIGIOSE entrano nell'ottavo anno di vita con la fiducia che sgorga dalla consapevolezza delle difficoltà affrontate e superate finora. Vi sono situazioni irte di insidie nelle quali, per un programma di coltura spirituale, vivere è un vincere e un durare, un progredire. La situazione in cui si svolge il nostro lavoro è tale. Per cui, valutando il passato, sentiamo di poter riguardare serenamente l'avvenire.

Il carattere sempre più vario della nostra collaborazione è l'espressione tangibile del moltiplicarsi dei rapporti che vincolano ormai a queste pagine un insieme di esperienze e di aspirazioni similari.

RICERCHE RELIGIOSE si sforzeranno sempre meglio di avvivare le indagini tecniche della critica con una visuale del fatto religioso in genere e del fatto cristiano in specie, che legittimi e ribadisca la loro pregiudiziale convinzione: quella di essere, — «nonostante» tutto anzi «a ragion» di tutto — in continuità concreta di esperienza con la tradizione viva dei valori evangelici e dei valori cattolici.

CONDIZIONI DI ABBONAMENTO

Italia	L. 30
Estero	» 50
Abbonamento sostenitore	» 50
Ogni fascicolo	» 6

Adesioni, sottoscrizioni, manoscritti, comunicazioni, tutto dovrà essere indirizzato al

Prof. E. BUONAIUTI
Via G. Alberoni, 7 – Roma (37).

SCIENZIATO VESCOVO E SANTO

LA VITA E L'OPERA DELL'ARCIVESCOVO SÖDERBLOM

La domenica 5 luglio, mentre stavo pronunciando le parole della grande preghiera d'intercessione: « Ti raccomandiamo tutti quelli che si dipartono da questa vita mortale: ricevili nel tuo riposo », involontariamente, come costretto da una forza più alta, ripetei queste parole, e provai nello stesso momento un disagio intimo al pensiero che questa costrizione poteva essere il presagio della morte di uno degli esseri umani a me più cari. La domenica seguente, il 12 luglio, passò da questa vita effimera alla vita immortale, l'uomo, che accanto al teologo laico, Federico von Hügel, aveva spiegato l'influenza più profonda sul mio pensiero e sulla mia vita, Nathan Söderblom. Egli mi era stato guida per il mio lavoro di ricerche nel campo della storia delle religioni, e mi aveva introdotto nel dominio meraviglioso delle religioni, che è ampio come questa terra. Non era che un semplice dovere di riconoscenza che avevo assolto quando avevo scritto nella seconda edizione della mia opera sulla preghiera, che gli avevo presentata in Upsala nel 1920, queste parole: μυσταγωγῷ μύστης. Era anche il Söderblom che mi aveva dato l'impulso al lavorare per l'unione della cristianità, nella « cattolicità evangelica » per la quale egli visse e morì e che mi incoraggiava sempre ad andare avanti su questa via dolorosa e irta di spine. Così, quando si diffuse, attraverso la cristianità commossa, la notizia di questo trapasso, ebbi motivi tutto speciali di rattristarmi. Eppure non si poteva rimpiangere la morte di quest'uomo come si rimpiange quella di tanti grandi uomini. Quando mi afferrò il dolore di questo commiato, ricordai come un ammonimento ed una consolazione, la parola ch'egli stesso aveva scritta, alla morte del suo amico cattolico-romano Federico von Hügel, alla vedova di lui: « Nessuno può provare altro sentimento che una gioia sincera,

insieme a quell'uomo di Dio grande e nobile che adesso è stato chiamato a entrare nel riposo del Signore, poichè adesso egli può riposar dai suoi lavori. Quando intesi che il barone von Hügel aveva assolto i suoi giorni su questa terra, il mio primo pensiero ed il mio primo atto fu di ringraziare, inginocchiandomi, l'Onnipotente, che aveva dato alla nostra epoca questo amico pieno d'affetto dell'umanità, questo conoscitore dei segreti più profondi del cuore umano e della religione, questo maestro universale e questo santo benedetto » (1). Inconsapevolmente, in queste parole sull'amico suo perfetto, il « vescovo laico » dallo spirito potente, egli ha tracciato il proprio ritratto spirituale.

Fu come « amico pieno di affetto dell'umanità », come semplice pastore, che il Söderblom iniziò la ricca operosità della sua vita. Figlio di pastore, nato il 15 gennaio 1866 a Trönö vicino a Söderhamm, egli, avendo terminato gli studi filosofici e teologici, fu consacrato sacerdote ad Upsala e lavorò prima nella clinica universitaria di questa città. Dal 1894 al 1901, egli fu pastore della comunità svedese di Parigi e si occupò con devozione fedele dei marinai svedesi nei porti della Francia. Egli approfittava delle ore libere, lasciategli dal suo lavoro pastorale pieno di abnegazione, per proseguire studi di orientalismo e di storia delle religioni all'« École pratique des Hautes Études » e nella Facoltà protestante di teologia ancora annessa alla Sorbona a Parigi. Il teologo e storico delle religioni, Alberto Réville, l'egittologo Maspero, l'iranista Darmesteter, l'indagatore delle religioni primitive, Marillier, furono gli scienziati che gli diedero gl'impulsi definitivi per i suoi lavori. Già da questo momento,egli si occupava molto della teologia protestante. Nel 1901 egli conquistò il grado di dottore alla Sorbona. In questo medesimo anno, egli fu proposto come successore dello storico olandese della storia delle religioni, C. P. Tiele di Leida che aveva aperto vie nuove. Gli toccò invece di cominciare la sua attività accademica nell'università della sua patria, ad Upsala: in quello stesso anno infatti, egli salì alla cattedra di storia e di filosofia della religione dell'uni-

(1) La bellissima lettera è riprodotta in F. von Hügel, *Selected Letters*, B. Holland, London 1927, p. 53.

versità d'Upsala : nominato per ischerzo dai teologhi « professore di paganesimo ». Secondo l'uso ancora vigente in Isvezia, egli s'incaricò, come tutti i professori di teologia, di un ufficio pastorale; e, pastore della venerabile Chiesa della Trinità ad Upsala, rimase così in contatto fecondo colla chiesa e la cura d'anime. Da quest'epoca datano i due volumetti di ammirabili prediche e riflessioni intitolati *När stunderna växla och skrida* (« Quando i tempi cambiano e passano ». Stockholm, 1909-10). Nel 1912, accanto alla sua cattedra d'Upsala, egli accettò ancora il professorato di storia delle religioni, recentemente istituito all'università di Lipsia, (la ripartizione diversa dei semestri nella università svedesi gli concedette di lavorare per due anni simultaneamente in una università svedese e in una università tedesca).

Le sue indagini di storia delle religioni abbracciavano campi sempre più vasti e la sua comprensione delle religioni si faceva sempre più penetrante. Egli diventò sempre di più « un conoscitore dei segreti più reconditi del cuore umano ». Egli disponeva come molti altri storici delle religioni di una conoscenza stupenda delle lingue antiche e moderne, delle fonti e della letteratura della storia delle religioni, di una ammirabile facoltà di sintesi e di una esposizione sicura. Ma mentre altri si accontentavano di stabilire relazioni storiche, egli penetrava sempre nelle profondità più intime dell'esperienza religiosa vissuta dal cuore ; attraverso tutti gl'involucri e tutte le pietrificazioni, egli avvertiva sempre pulsante e vivo il « contatto con Dio », secondo una sua espressione prediletta. Questo palpito intimo del cuore che cerca Dio, e che Dio commove e rende beato, egli lo sentiva dappertutto, non solo nella pietà luterana da lui amata fervidamente ma anche nella mistica cattolico romana ed ortodossa, ch'egli capiva con spirito largo, e perfino nelle grandi religioni « straniere », nel buddismo e nello hinduismo non meno che nell'Islam e nel mazdeismo. Già la sua prima grande opera : *La vie future d'après le mazdeisme* (1901), che si allarga fino a dare una visione della fede nell'aldilà di tutta l'umanità, dimostra nell'esposizione della grandiosa credenza escatologica dei Parsi come dell'abissale mistica buddistica del Nirvâna una sicurezza d'intuito ed una finezza di analisi che ci costringono a parlare colle stesse sue parole

di « un carisma della storia delle religioni ». Ivi già il Söderblom rivela la sua potenza di considerare la storia della religiosità cristiana ed extra-cristiana come un complesso universale. La sua capacità di tracciare linee distinte nella varietà sconcertante dei fenomeni della storia delle religioni appare in un modo speciale nel suo rimaneggiamento dell'opera molto diffusa del Tiele: *Compendio della storia delle religioni* (Berlino, 1931, 6) che nonostante lacune innegabili presenta la migliore veduta d'insieme sulla storia delle religioni non cristiane (1). In uno scritto minore (*Uppenbarelsereligion*, 1903, 1930, 2), egli poneva le basi di una differenziazione significativa dei due grandi tipi di religioni superiori : la mistica dell'infinito o la religione di redenzione acosmico-mistica che ha trovato la sua espressione più perfetta nelle dottrine indiana e neoplatonica della salvezza, e la mistica della personalità o religione di rivelazione profetica-storica, che ha trovato la sua espressione più pura nel messaggio dell'Antico e del Nuovo Testamento. Il Söderblom ha dato ai suoi conterranei una immagine delle grandi religioni vigenti e morte nel libro di testi della storia delle religioni, da lui edito e intitolato : *Främmande relegionsurkunder* (4 vol.; Stockholm 1910). Con mano sicura egli ha prescelto fra tutti i documenti religiosi extra-cristiani ciò che vi è di più prezioso, di più profondo, di più commovente. Il volume d'introduzione sui « documenti religiosi e la loro ispirazione » non è solo un modello di esposizione delle religioni comparate, ma tradisce anche la sensibilità psicologico-religiosa dell'autore per le affinità tra l'ispirazione religiosa e l'ispirazione artistica. Ma la capacità del Söderblom di afferrare ciò che è essenziale in tutti i fenomeni religiosi non si limitava alle religioni superiori : essa abbracciava anche le così dette religioni primitive dei popoli senza cultura dei continenti di colore. Nel suo capolavoro di storia delle religioni : *L'essenza della fede in Dio* (traduzione tedesca dello Stübe, Lipsia 1915, 1926, 2) egli scopre le radici della fede in Dio nelle credenze e nel culto dei pimitivi : la fede in una potenza meravigliosa, Mana, l'animismo e la rappre-

(1) Un quadro più breve della storia delle religioni ci viene offerta nel suo libretto : *Introduzione alla storia delle religioni* (Leipzig 1920).

sentazione di un « iniziatore », cioè di un essere supremo, concepito come creatore e conservatore, legislatore e giudice. Nello stesso tempo egli metteva a nudo le grandi linee della evoluzione che conduce da queste rappresentazioni primitive alla nozione di Dio delle religioni superiori. La preponderanza di uno di questi tre elementi conferisce, secondo le osservazioni del Söderblom, il loro carattere particolare alle rappresentazioni di Dio nelle religioni più evolute, come egli lo dimostra in Brahma dell'antica religione vedica, in Yahvé della fede israelitica e in Hoang-Tien Shang-ti, il dio celeste della religione dell'impero cinese. Ciò che colpisce sempre a nuovo il lettore delle opere di storia delle religioni del Söderblom, è il rispetto profondo, l'amore intimo che questo teologo cristiano prova al cospetto delle religioni extracristiane. Nessun disprezzo privo di comprensione, nessuna condanna di ciò che è extra-cristiano, quali si trovano così spesso nei teologi protestanti che serbano la mentalità stretta di Lutero e di Calvino e non vedono nel paganesimo che un mare di tenebre. Certo il Söderblom studia specialmente nel suo scritto programmatico, *Teoria naturale e storia generale delle religioni* (Lipsia 1914), la caratteristica e la superiorità della fede cristiana su tutte le religioni superiori non cristiane, ma egli lo fa senza tendenza apologetica nè pregiudiziale dommatica. Il Söderblom viveva nella fede veramente cattolica della rivelazione universale di Dio in tutta l'immensa umanità ; egli non era alieno dal credere ad una speciale rivelazione salvifera nella religione della grazia della Bhakti indiana, senza che la sua fede in Gesù Cristo fosse lesa da questo concetto. Il Söderblom conosceva questo spirito divino che « spira dove vuole », e che anche « fra i pagani » suscita veggenti e profeti e crea santi e martiri. Questo legame intimo con tutti gli amici di Dio del mondo extracristiano, si espresse in un modo magnifico, quando insieme al poeta bramanico Rabindranath Tagore, egli s'inginocchiò, con muta preghiera, dinnanzi all'altare maggiore del duomo di Upsala.

Ma non solo la storia comparata delle religioni, bensì anche la teologia cristiana, nel senso più limitato, deve molto all'opera indagatrice del Söderblom. Dopo l'apparizione della famosa enciclica *Pascendi*, egli dedicò al modernismo cattolico-romano

una ampia esposizione (*Religionsproblemet inom katolicism och protestantism*, Stockholm 1910) che deve essere segnalata come la monografia più penetrante e più fremente di vita scritta su di questo argomento. Il profilo del cardinale Newman che egli considera — come i modernisti cattolico-romani — come un precursore della teologia modernistica, non è meno commovente dei ritratti dei più insigni teologi del modernismo: il Loisy, il Tyrrell e Federico von Hügel. Già in quest'opera il Söderblom tradisce una comprensione intima e profonda della teologia e della pietà cattolico-romana, ch'egli aveva imparato a conoscere nel modo più diretto durante la sua lunga permanenza a Parigi. Egli non esita neppure a riconoscere al tipo cattolico della devozione una perfezione maggiore che al tipo protestante. Nello stesso tempo egli cerca di dimostrare nel modernismo cattolico romano la differenza specifica che esiste tra il cristianesimo cattolico e l'evangelico, differenza che, secondo lui, rappresenta solo una forma particolare della differenza fondamentale fra i due tipi principali della storia delle religioni: *mistica dell'infinito* e *mistica della personalità*. «Dobbiamo imparare a conoscere meglio il cattolicesimo. La polemica che si svolge è spesso molto unilaterale. Si tira in ballo il peggio, gli abusi che tutti i fedeli colti e seri deplorano amaramente. Se noi, nelle nostre comunità protestanti, non incontriamo tanta superstizione crassa tollerata o riconosciuta, e se proviamo difficoltà ad immaginare un clericalismo così soffocante come quello che prospera nella chiesa romana, abbiamo da arrossire di cose poco più belle. Che cosa diremmo di uno che volesse porre in evidenza le degenerazioni e gli abusi della religione evangelica? La cristianità romana è ben altro, nell'essenza sua, dall'ambizione, dal culto dei santi e dal gesuitismo. Essa rappresenta nella sua intimità un tipo di pietà che differisce da quello del cristianesimo evangelico, ma che nel suo genere è perfetto — aggiungo più fine nei suoi rappresentanti — di quanto lo sia la devozione evangelica. Poichè nel principio della pietà cattolica, vi è un metodo mentre quest'ultimo viene considerato come un pericolo per l'ideale umano evangelico. Noi tralasciamo troppo il grande disegno, tracciato dallo Schleiermacher, di un'apologetica che deve discernere l'essenza delle diverse reli-

gioni storiche e di una polemica, che astenendosi dalle querele confessionali, protesta nel nome dell'essenziale contro le degenerazioni che, in ogni forma di chiesa, si oppongono alle idee fondamentali». Così per lui la rappresentazione storica di un movimento religioso cattolico-romano sbocca in una vasta spiegazione dei principii del «problema religioso» della cristianità moderna.

Martin Lutero, ch'egli venerava come il più grande profeta ed il più grande testimone di Dio dopo San Paolo, è stato sempre per il Söderblom un argomento prediletto d'indagine. Il suo primo scritto svedese (1894) tratta della religione di Lutero. Il frutto più maturo dei suoi studi luterani è contenuto nei saggi raccolti e pubblicati sotto il titolo: *Melankoli och humor och andra Lutherstudier* (1919). Due anni prima della sua morte, il Söderblom diede alla sua chiesa una spiegazione sagace del piccolo catechismo di Lutero (*Luthers lilla katekes*, Stockholm 1929). In opposizione a molti studiosi di Lutero, il Söderblom rimase sempre al centro della pietà luterana, alla sua fede fiduciosa e alla certezza della salvezza. Ma anche ad altre personalità nel regno della pietà cristiana, egli dedicò altre esposizioni, così alla santa nazionale svedese Brigida, nella cui conscienza di una vocazione profetica egli vedeva già un punto di partenza della pietà riformata (*Birgitta och reformationen*, 1918), come al Sadhu Sundar Singh, ch'egli prese in amicizia durante la permanenza di questi nella dimora vescovile d'Upsala, e ch'egli stimava molto in quanto vedeva in lui l'incarnazione indiana del cristianesimo evangelico.

* * *

Negli scritti numerosi del Söderblom è riposta una ingente opera indagatrice. Fu senza dubbio una perdita dolorosa per la storia delle religioni, ch'egli dal quadragesimo ottavo anno della sua vita in poi non poté più dedicare alla ricerca scientifica che le sue ore libere. Più di un'opera bellissima è rimasta incompiuta in questo modo (per esempio, uno studio sulla religione di Socrate in cui il Söderblom vedeva un fenomeno parallelo alla mistica della vocazione profetica). Ma Dio gli aveva serbato un compito più grande. Nell'estate del 1914, il re di Svezia attuale lo nominò

arcivescovo d'Upsala, sebbene fra i tre candidati proposti all'elezione egli avesse ottenuto il minore numero di suffragi. Quando gli giunse la notizia di questa nomina, egli scoppiò in lagrime, perchè egli doveva oramai abbandonare il lavoro quieto dello studio. Ma egli fece questo sacrificio per servire la Chiesa, non solo la Chiesa della propria patria, ma tutta la Chiesa di Cristo. Nel novembre del 1914, egli fu solennemente consacrato vescovo ad Upsala, secondo il rito canonico, poichè la chiesa di Svezia non ha solo la dignità vescovile ma anche il bene prezioso della successione apostolica (1). Le parole dell'apostolo, che il padre del Söderblom aveva rivolto morendo al figlio: « Non che siamo maestri della vostra fede, ma siamo compagni della vostra gioia » (II Cor., 24) furono il motto della sua attività pastorale. Questo incarico non si restringeva per lui alla sua diocesi nordica, ma dal primo momento comprese tutta la chiesa ecumenica. La lacerazione ecclesiastica spaventosa che si rivelò proprio nella guerra mondiale, lo spinse ad alzare la voce in favore dell'unione della cristianità divisa ed a ricordare a quest'ultima il dovere di assicurare la pace dei popoli. Nello stesso tempo, il Söderblom indefessamente proseguiva un'opera di Samaritano fra le vittime della guerra. Il suo disegno di radunare, per una conferenza pacifica, i rappresentanti delle chiese cristiane, non poté realizzarsi durante la guerra. Ma da esso nacque nel dopo guerra il progetto grandioso di una conferenza ecumenica delle Chiese, che doveva orientare tutte le chiese cristiane verso un lavoro comune economico, sociale, internazionale e pedagogico, tutt'insieme. Egli spiegò una propaganda ininterrotta in tutte le chiese: in Germania, in Inghilterra, in Olanda, anche in America, egli difese in prediche e conferenze il suo nobile ideale d'unità. Il frutto delle sue fatiche di molti anni fu la conferenza di Stoccolma, che malgrado tutte le resistenze ebbe luogo (1925) e si svolse, nonostante tutti gli ostacoli, in un modo grandioso. Secondo le parole del Söderblom nel

(1) Un caso felice volle che un monaco brigidino svedese, consacrato vescovo dallo stesso papa, consacrasse i primi vescovi luterani della Svezia trasmettendo così alla Chiesa svedese la successione apostolica della sede di Pietro. Se la Chiesa romana ufficiale, (in contrasto con certi teologi romani, per es. lo Spalding) non ammette le ordinazioni svedesi, come non ammette le anglicane, pure il legame esterno colla Chiesa cattolica ed apostolica non viene spezzato per questo.

discorso finale, tutta la « gente di senno » aveva predetto, « l'impossibilità » di un simile conato, ed aveva trattato da pazzi i protagonisti. Ma tutta questa gente aveva trascurato « il fattore imponderabile che si chiama la fede, la fede che crede nell'impossibile, perchè crede in Dio ». Non solo il piano generale ma anche l'esecuzione dei suoi particolari fu opera geniale del Söderblom. Ciò che vi era di più santo in questa riunione ecclesiastica, la vita cultuale, portava l'impronta della sua pietà vivente. Un confronto colla conferenza « per la fede e la costituzione », radunata due anni più tardi a Losanna, mette in rilievo l'importanza unica dell'arcivescovo, per il lavoro della conferenza. Nonostante tutto ciò che sperimentammo di grande e di sollevante in questa ultima conferenza, essa non fu molto di più che un « buon collegio di simbolica », come la giudicò il Söderblom in un giudizio privato. Mancò a questa conferenza lo slancio e la forza unificatrice di una personalità eminente, quale la conferenza di Stoccolma aveva posseduto nell'arcivescovo d'Upsala.

L'ideale unitario del Söderblom si esprime nella parola d'ordine : *Life and Work*. Ma sarebbe erroneo il pensare che per lui l'unità delle chiese si stava risolvendo nel solo lavoro praticosociale. La sorgente di forza, il centro della conferenza di Stoccolma era la preghiera comune ; l'apogeo di essa fu la celebrazione della Santa Cena, cui — ad eccezione degli ortodossi — parteciparono rappresentanti di tutti i gruppi cristiani. La comunione nella preghiera e nella Santa Cena significano comunione di fede nel senso più profondo e più intimo. Il Söderblom riteneva perfino che la cristianità nel decorso dei tempi sarebbe giunta all'unità nella formola della confessione di fede e nell'ordinamento ecclesiastico. Ma secondo il suo convincimento, la cristianità non poteva aspettare che quest'unità esteriore fosse realizzata attraverso disquisizioni faticose e lenti processi evolutivi : la grande miseria della cristianità e dell'umanità esigeva un'attività immediata e comune, ad imitazione di Gesù Cristo. E precisamente il lavoro e la preghiera in comune dovevano preparare la via ad una lotta fiduciosa e solidale in favore della dottrina e della costituzione normative ed ecumeniche.

Il voto più ardente del Söderblom era che non solo la chiesa

ortodossa d'Oriente ma anche la Chiesa romana partecipasse al lavoro comune sul terreno del cristianesimo pratico, e nonostante tutte le resistenze protestanti egli persisté nell'invitare questa Chiesa. Per lui la Chiesa romana, accanto alla Chiesa ortodossa ed alla cristianità protestante, era un testimone vero e vivente dell'unica Chiesa di Cristo. Egli sperava che l'autorità ecclesiastica romana concederebbe almeno una partecipazione non ufficiale di preti e di laici cattolici al tentativo di *Life and Work*. Questa speranza, corroborata durante la guerra da una serie di dichiarazioni affermative di prelati romani, non si avverò. Roma rifiutò di prender parte alla conferenza di Stoccolma ; anzi il papa condannò recisamente, nell'enciclica *Mortalium animos*, apparsa dopo la conferenza di Losanna, l'ideale d'unione di *Life and Work* come quello di *Faith and Order*. Il Söderblom rimase non solo deluso, ma ferito da quest'asprezza. Egli che sempre aveva avuto verso la Chiesa romana un atteggiamento di comprensione e d'amore, che aveva coltivato rapporti di amicizia con cattolici romani, che era pronto (come egli disse a Monaco di Baviera in una conversazione con ecclesiastici romani) a riconoscere sempre non solo un primato onorifico, ma un primato di direzione spirituale (solo non un primato giuridico) alla sede di Roma, non incontrò in cambio dei suoi tentativi sinceri d'unione, che un freddo rifiuto. Si può capire che la sua replica all'enciclica tradisca una asprezza, ed anche un'amarezza ed una ironia che di solito erano aliene da lui, incarnazione della volontà pacifica cristiana. Non è da meravigliarsi ch'egli in simili circostanze non abbia favorito i desiderii dei cattolici svedesi, chiedenti più ampie libertà politiche, giacchè gli sembrava un controsenso che questi chiedessero tolleranza in cambio della loro intolleranza. Questi due fatti spiegano l'ostilità inasprita, che dal principio del 1927 insorse nei circoli cattolici, contro il Söderblom. La stampa romana (e purtroppo anche certi giornali tedeschi) mosse contro di lui, ispirata dal clero svedese, una lotta di cui sarebbe difficile di esagerare il carattere indecoroso. In base a citazioni falsificate, questo credente sincero fu sospettato, non solo di negare la divinità e la resurrezione di Cristo, ma anche di essere un « libero pensatore ». Subito dopo la conferenza di

Stoccolma, qualcuno aveva già lanciato l'affermazione assurda, che in questa conferenza « Cristo fosse stato spacciato ». Anche in questa lotta apparve come l'amore puro dell'unità da tutti gli spiriti settarii, raccoglie solo ingratitudine sfacciata, e peggio odio e calunnia. Se questa campagna cattolico-romana contro il Söderblom è da giudicare severamente, non si può negare d'altra parte che vi era nell'opposizione cattolico-romana all'idea di unità del Söderblom un elemento di verità degno di essere notato. Il concetto di Dio, quale il Söderblom l'ha elaborato nel suo libro *Religions problemet*, rivela quell'ipertensione del momento dinamico che è caratteristica dello spirito germanico. Il concetto cattolico di Dio invece, è caratterizzato dalla polarità insieme della dinamica e della statica : *semper agens, semper quietus*, secundo la formola insuperabile di Agostino. Dio è insieme vita e azione che non cessa mai, come egli è perfezione ed armonia. E quest'essenza divina, colla sua duplice polarità si rispecchia nella chiesa di Cristo, che è insieme trascinata da una evoluzione sempre viva eppure immutabile nelle sue istituzioni divine permanenti, il dogma, la gerarchia, il culto sacramentale. Il Söderblom apprezzava l'elemento costituzionale della Chiesa, adoperava con entusiasmo le confessioni di fede, patrocinava l'episcopato e la successione apostolica, e secondo le norme della sua Chiesa dava molta cura alla liturgia solenne. Ma in conseguenza della sua nozione dinamistica di Dio, egli non scorgeva in tutte queste cose, se non forze coadiuvanti la vita della fede, elementi formali, non essenziali, e quindi mutabili, sui quali scorre con onde sempre nuove la vita divina. Il concetto cattolico della fede appare quantitativo al Söderblom, mentre esso in realtà non fa che tradurre colla massima logica fino nei particolari la nozione del *plêroma* divino e della plenitudine divina. Su di questo punto si può notare una limitazione ed una unilateralità – piuttosto che una ingiustizia – nell'ideale söderblomiano della cattolicità evangelica. Questa unilateralità si rivela anche nel fatto ch'egli non avvertiva l'unilateralismo « eretico » di Lutero, che colpisce di primo acchito un cattolico. Nella polemica romana contro il Söderblom appare d'altra parte — sotto una forma per lo più grossolana, caricaturale, e falsificata — la necessità di completare la cattolicità

sognata da lui. Questo grande araldo dell'unità cristiana, come i riformatori, come i padri della Chiesa, come lo stesso Agostino, non è stato capace di afferrare in tutta la sua ampiezza e la sua altezza la cattolicità della Chiesa di Cristo. Sopra tutti gl'individui sottoposti a limitazioni e all'errore, sta l'*ecclesia universalis* che nella sua plenitudine e nell'integrità della verità divina che ella custodisce, non va soggetta alla limitazione e all'errore.

* * *

Grande e duratura è l'opera del Söderblom in quanto scienzato delle religioni. Più grande ancora, ed in un certo senso immortale, è stato il suo lavoro per l'unione della cristianità. Ma egli appare più grande ancora per la sua semplice e vivente personalità. Egli è stato realmente ciò che egli celebrava nel suo amico cattolico defunto: « un santo benedetto ». Egli parlava volentieri della nozione evangelica di un santo, della necessità imperiosa della vita santa anche nel cristianesimo evangelico.

Ma con la parola « santità » egli non intendeva tirocinio o correzione, ma risuonanza nell'anima, non assomiglianza ad un modello di perfezione, ma rivelazione del potere creatore di Dio, vita scaturita dalla forza e dalla plenitudine divina e dell'amore divino. « Un santo significa: un testimone della forza di Dio. Santi sono quelli che col loro essere e la loro vita predicano il Dio vivente ». In questo senso, egli era un santo grande. Il contatto vivo con Dio era l'atmosfera in cui egli viveva ed agiva. Chi l'avvicinava, immediatamente notava che una vita di preghiera continua e profonda era la sorgente della sua attività scientifica come del suo gigantesco lavoro ecumenico. Ch'uno lo vedesse inginocchiato dinnanzi all'altare di una Chiesa — come era la sua consuetudine quando egli capitava in una chiesa — o che l'intendesse pregare nel cerchio della sua famiglia o della sua diocesi, questa preghiera era sempre una testimonianza della realtà, della vicinanza, della potenza e dell'amore del Dio vivente. Questo contatto vivo con Dio ha trovato l'espressione letteraria più bella nella predica dell'« ospite interno » un frammento della quale fu letto durante i suoi funerali. In questa vita intima ave-

vano la loro radice quella infinita semplicità, quella spontaneità e quella umiltà che doveva con forza irresistibile attrarre tutti quelli che l'incontravano, anche i suoi avversari. Il grande scienziato, l'organizzatore mondiale, rimaneva dinnanzi a Dio ed agli uomini un fanciullo semplice, luminoso ed allegro. Mai ho incontrato in un ecclesiastico di sì alta dignità, tanta naturalezza innocente e tanta comprensione semplice della vita. Dei miei rapporti con lui, potrei raccontare più di un esempio prezioso della sua spontaneità e della sua impulsività che provocherebbe il riso più cordiale. Egli era tutt'altro che un « diplomatico », quale lo consideravano quelli che prendevano la sua conoscenza dell'umanità e la sua esperienza di vita per un'arte calcolata di persuasione. Come la sua gioia persistente e da bambino, la sua bontà infinita ed il suo amore illimitato erano un criterio sicuro della sua santità. Nel suo sguardo chiaro, riluceva sempre un raggio dell'amore eterno di Dio. Annovero fra i più bei ricordi della mia vita, il viaggio pastorale dell'arcivescovo nel nord della Svezia, viaggio in cui nell'agosto del 1919 potei accompagnarlo. Dovunque egli arrivava, brillava la luce chiara del suo amore che diffondeva calore. Quando entrava in una casa ed abbracciava e baciava i bambini, quando nella chiesa come un padre affettuoso egli interrogava gli scolari sulle loro conoscenze religiose, quando dal pulpito di chiese rustiche e remote, costruite in legno, egli predicava il Vangelo della grazia divina, quando all'altare egli espandeva le braccia per dare la benedizione e pregava per tutti i poveri, per gli ammalati e per gli afflitti della comunità, quando a tavola egli aveva una parola cara di riconoscenza per tutti quelli che gli avevano dimostrato venerazione ed affetto, per tutti (come egli diceva con un bel gioco di parole in svedese) *icke nända men icke glömda* (nom nominati e però non dimenticati); quando nel lungo viaggio sulle strade egli con carezze rassicurava una mucca spaventata dall'automobile — sempre si avvertiva la forza santa dell'amore che dà tutto perchè esso ha ricevuto tutto in dono. Quest'amore si estendeva anche ai suoi avversarii ed ai suoi nemici, ed egli non ne aveva pochi : i socialisti della sua patria (sebbene egli avesse dedicato tutte le forze al lavoro sociale e fosse un amico fervido del socialismo cristiano), luterani rigidi ed orto-

dossi di Svezia e di Finlandia (sebbene egli, con tutta la sua sincerità critica e le sue larghe vedute religiose e teologiche, fosse credente in Cristo nel senso più profondo); puritani della Svezia che l'accusavano di praticare riti cattolicizzanti; protestanti aggressivi di tutti i paesi che diffidavano di lui come di un eventuale antesignano della Chiesa papistica ; anglo-cattolici che per la sua larghezza nel campo dei dogmi lo temevano, come un « dangerous man », infine fanatici cattolici-romani che a volta lo perseguitavano con un odio quasi demoniaco. Il suo cuore li abbracciava tutti con amore vasto e prodigo. Egli stesso mi disse una volta che si rallegrava sempre di essere attaccato con violenza per motivi religiosi. Ma il criterio per eccellenza della sua santità non era la sua umiltà nè il suo amore, era la sua prontezza al sacrificio. Egli consumò le sue forze nel servizio dell'unità della chiesa di Cristo, a cui egli dedicò ancora il lavoro dell'ultima settimana dell'esistenza sua, in occasione di una conferenza di teologi inglesi e scandinavi. Egli stesso dichiarò nel suo discorso finale di Stoccolma : « Ogni energia di volontà immaginabile, ogni goccia di sangue deve essere offerto, nella tensione suprema di tutte le forze dell'anima, del corpo e dello spirito». Il 30 febbraio 1930, egli mi scriveva a proposito di un ammonimento a risparmiare le mie forze : « Dio vuole che noi lavoriamo al servizio suo fino a morire. Ma questo deve accadere con ragione affinchè facciamo l'uso migliore dei doni ch'Egli ci presta ». Il Söderblom ha rinunciato non solo alle comodità della vita, ma anche alla considerazione che circonda la professione dello scienziato per l'amore della Chiesa di Cristo ; egli si è logorato nel servizio dell'unità sua fino alla morte. Come il vescovo Brent, il capo del movimento *Faith and Order*, egli è stato, malgrado la sua robustezza fisica, un martire della Chiesa unica di Cristo.

Questo sacrificio, il dono prematuro di questa vita non è stato vano. Per tutte le generazioni future, il Söderblom sopravvive come araldo e testimone dell'ideale eccelso dell'unità ecclesiastica. Certo questo ideale appare a tutti i realisti come « un sogno, una illusione ». Ma anche se avessero ragione, sarebbe pure come il Söderblom diceva a Stoccolma con tanta finezza, « un sogno potente, non privo di fondamento reale in questa realtà

più profonda che il mondo non vede ». La Chiesa in quanto corpo di Cristo, considerata dal punto di vista della realtà del Cristo eterno, è una, anche se nella realtà empirica essa è sgretolata in mille pezzi, e per ciò il lavoro che tende a rendere visibile questa unità invisibile, è un lavoro fecondo e benedetto anche se non comporta risultati immediati. L'ideale di Stoccolma non ha — il Söderblom lo sapeva e ne soffriva — avuto sulla cristianità gli effetti sperati e desiderati dai suoi promotori. Questa conferenza mondiale fu un potente segnale di fuoco che risplendette con vigore nell'oscurità delle lotte fraticide confessionali, ma esso non è riuscito a scuotere dal loro gretto confessionalismo le chiese. Ed anche molti di quelli che si credono rappresentanti o amici del movimento ecumenico, si rivelano, appena si tratta di dimostrare l'unità ecumenica nella realtà pratica, ancora impacciati nei pregiudizi del particolarismo ecclesiastico. Eppure nonostante tutti gli insuccessi del movimento ecumenico che noi risentiamo in un modo particolarmente forte in seguito a molte esperienze dolorose, non dobbiamo disperare della grande opera d'unione dell'arcivescovo d'Upsala. Si tratta piuttosto di riafferrare e di continuare il suo lavoro con nuovi metodi. Il metodo che ci sembra promettere il maggiore successo non è quello del lavoro mediante grandi conferenze, il « metodo dall'alto », ma quello del lavoro minuto, inapparente, « il metodo dal basso ». Si tratta di destare nei semplici cristiani del popolo il senso dell'ecumenicismo e di educarli a vivere, realmente, al di sopra dei limiti del particolarismo ecclesiastico nell'unità della Chiesa di Cristo. Associazioni e fraternità ecumeniche come la Società di Diaconia svizzera, i terziarii francescani evangelici, la comunità evangelico-cattolico-eucaristica nella cristianità protestante, che hanno ognuna il suo carattere particolare al servizio dell'idea ecumenica dell'unità, sono le piccole cellule che a poco a poco e molto lentamente ricomporranno le membra delle Chiese separate in un'unità vivente e che edificheranno ponti sopra gli abissi che ci separano. La fede nell'unità della cristianità, che è stata la forza motrice nell'opera ecclesiastica della vita del Söderblom, deve spingerci senza posa a lavorare per lo scopo ecclesiastico dell'*Ut omnes unum*, a sacrificarci ed a soffrire, senza preoccuparci di sapere se il nostro lavoro

sia accompagnato o no dal successo esteriore. Infine si tratta di una cosa sola: vi sono cristiani che nella loro vita e nella loro attività sono testimoni dell'unità della chiesa di Cristo, anche se i dirigenti ufficiali di queste chiese diverse la rinnegano o l'alterano, o la perseguitano. La passione in questo mondo di simili testimoni dell'unità della chiesa sarà seguita nell'al di là dalla risurrezione nell'unità piena, indisturbata ed indistruttibile. Per il trapasso di questo martire della Chiesa una la nostra terra si è insieme impoverita ed arricchita — arricchita del ricordo luminoso di una figura di santo, che non è minore dei santi della cristianità preriformata.

Quando ricevetti l'annuncio della morte del Söderblom, involontariamente scrissi nel calendario del mio breviario evangelico, nella rubrica ancora vuota del 12 luglio, il nome del Söderblom. La cristianità evangelica non conosce la canonizzazione come la romana — e neppure la Chiesa antica la conosceva. Nella cristianità antica valeva per dichiarare la santità il principio: *vox populi, vox Dei.* Fra tutti i cristiani veramente credenti, sia ortodossi, sia protestanti, di tutti i paesi, che sono venuti a contatto coll'arcivescovo di Upsala, regna un accordo tacito sul fatto: che questo sacerdote, questo pastore era un santo, cioè un testimone del Dio vivente. Le parole colle quali, nella lettera già citata egli caratterizzava Federico von Hügel, sono vere anche di lui stesso: « Egli incarnava in un modo straordinario *l'una sancta catholica* ». La sua persona appare come la realizzazione concreta dell'antica preghiera cristiana — prediletta anche dal Söderblom e che durante la conferenza di Stoccolma usciva spesso dalle sue labbra, l'antifona cattolica primitiva della liturgia romana, che le liturgie luterane hanno pure serbata: « Veni sancte Spiritus, reple tuorum corda fidelium et tui amoris in eis ignem accende, qui per diversitatem linguarum cunctarum gentes in unitate fidei congregasti ».

Marburgo.

FEDERICO HEILER.

IL DISCORSO DELLA MONTAGNA
E LA LETTERATURA BIBLICO-RABBINICA

Aprendo a caso il recente volume di Alessandro Haggerty Krappe (1), professore anziano all'Università di Minnesota, i miei occhi si posarono sul seguente capoverso (a pag. 338), che traduco letteralmente: « Con l'ultimo profeta ebreo, fondatore d'una nuova religione, la seconda delle due grandi religioni universali, Jahveh, già Dio unico e universale, è divenuto il dio protettore dei deboli e degli imbecilli, dei « poveri di spirito », come si esprime il Nuovo Testamento con una disinvoltura che non lascia niente a desiderare. Ciò che questo vuol dire lo dimostrano sufficentemente il crollo delle antiche civilizzazioni e i secoli di barbarie. Se, dopo ii 1500, l'umanità si è rialzata qualche poco da questa catastrofe, ciò è avvenuto malgrado questa religione e le sue dottrine sinistre ; non è certamente in causa di essa o in grazia di essa ».

L'allusione, qui contenuta, ad alcune espressioni del Discorso della Montagna di Gesù, mi indussero senz'altro a riesaminare il celebre testo del Vangelo di S. Matteo. L'argomento quanto mai interessante, è già stato trattato da numerosi dotti, sì da costituire una vasta letteratura, che pochi, credo, possono vantarsi di conoscere interamente. Conscio pur io di non dominare la materia, nè di poter dire molte cose nuove, o di una verità assoluta, mi riprometto soltanto, in questo mio lavoretto, di collocare l'orazione della montagna nell' ambiente ebraico in cui fu pronunciata.

Il discorso comincia con otto beatificazioni. In tre di esse, nella seconda, nella quarta e nella quinta, si riscontra, anche a prima vista, una perfetta corrispondenza tra la virtù professata e il premio promesso : coloro che fanno cordoglio saranno

(1) *Mythologie universelle*, Parigi, Payot, 1930.

consolati, coloro che sono affamati e assetati di giustizia saranno saziati; ai misericordiosi sarà fatta misericordia. In quanto al primo di questi tre macarismi, bisogna notare che anche in Isaia LXI si parla dell'Unto che consolerà tutti i dolenti, « tutti quelli che fanno cordoglio » e in Isaia LXVI si parla della consolazione che verrà data a coloro che hanno fatto afflizione, ma in ambo i casi questa consolazione vale per coloro che sono in lutto per Sionne e per Gerusalemme, mentre per Gesù la consolazione attende in genere tutti coloro che sono dolenti, per un qualsiasi motivo non determinato. Gesù beatifica il dolore e l'afflizione come tali. Come ebbe a rilevare giustamente il Billerbeck (1), nell'ebraismo si riscontra il pensiero che la venuta dell'epoca della redenzione messianica debba apportare ad Israele il dolore del pentimento, ma che tali dolori cederanno poi il posto alla consolazione. Si parla cioè nella letteratura rabbinica delle « doglie del Messia », ma in pari tempo del Messia quale consolatore. Cristo segue lo spirito del messianesimo ebraico quando beatifica l'afflizione annunciando come premio la consolazione, perchè la venuta del Messia in realtà si concilia con l'idea di afflizione e di consolazione.

La fame e la sete di giustizia, cioè l'istinto fisico trasferito in una sfera di valori superiori, non è un'immagine estranea alla letteratura biblica. Si parla pure in Amos, VIII, 11 di fame e di sete di sentire il verbo del Signore. Nè posso perciò condividere l'opinione di Joseph Klausner, dotto professore dell'Università di Gerusalemme, il quale nel suo noto volume *Jesus von Nazareth* (Berlino, Jüd. Verlag, 1930, pag. 521 s.) dice essere l'espressione « assetati e affamati di giustizia » del tutto non naturale.

La misericordia come premio dei misericordiosi è un pensiero comune nella letteratura rabbinica, per es.: « Chi ha misericordia per le creature acquista misericordia dal Cielo ». Oppure: « Abbiate pietà gli uni per gli altri e il Signore avrà pietà per voi ». Tutto ciò ai sensi dell'assioma « misura contro misura » *middàh keneged middàh*. La rispondenza tra la virtù e il premio, che risulta

(1) Strack und Billerbeck, *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. I, Monaco 1922, p. 195.

nei tre macarismi su menzionati, non appare così evidente negli altri, cioè nel primo e nell'ultimo, che annunciano il regno dei Cieli ai poveri in ispirito e a coloro che sono perseguitati per amore della giustizia ; nel terzo, che beatifica i mansueti perchè possederanno la terra ; nel sesto, che promette ai puri di cuore la visione di Dio, e nel settimo, secondo cui i pacifici saranno chiamati figliuoli di Dio.

Nel terzo macarismo noi crediamo di notare un'influenza stilistica antico-testamentaria. I mansueti a cui vien promesso il possesso della terra, sono molto probabilmente gli *'anawim* dei Salmi. Il salmo XXXVII, che parla della caduta degli empi, dei malvagi, dei prepotenti, i quali scompariranno del tutto, dice al verso 11 : « E gli *'anawim*, i dolci (come traduce il Padre Lagrange), possederanno la terra.... » Ma mentre nel Salmo la terra è presa nel senso reale, materiale della parola (cfr. anche il v. 22), Gesù in questo discorso parla della terra in senso simbolico, cioè della dimora celeste, del Regno dello Spirito. A questo proposito il Lagrange (1), richiamandosi a Matteo, XXI, 38 e Rom., VIII, 17, mette in evidenza il fatto che il verbo *jaròsh* (prendere in possesso), nella letteratura neo-testamentaria non ha mai il significato di possesso nel senso reale. E così anche a proposito del verso 5 del V capitolo di Matteo, dove pur si nota un'influenza dei Salmi, l'esegesi neo-testamentaria è del tutto differente dal senso letterale dei detti antico-testamentari. Nell'A. T. gli *'anawìm* possederanno la terra, perchè la erediteranno dagli empi, allorchè costoro saranno distrutti e dimenticati. Nel Vangelo gli *'anawìm* avranno in possesso, in eredità, il regno dello spirito ; perchè Iddio li calcolerà suoi figli, li istituirà suoi eredi. Anche Gesù, molto probabilmente, si considera un *'anaw*, come Mosé che, secondo il Pentateuco « fu il più *'anaw* (mansueto-dolce) di tutti gli uomini ». Ma mentre tutti i fedeli mansueti sono i figli adottivi di Dio, Gesù è il figlio diretto, primo ed unigenito ; egli è il figlio della promessa, come Isacco (e non Samuele) lo fu per Abramo, come Giacobbe (e non Esaù) per Isacco (Rom., IX); egli è il « Figliuolo dell'Altissimo », come dice Luca, I, 32. Que-

(1) *Evangile selon Saint Matthieu* 3, Paris, Lecoffre, 1927, p. 83, n. 4.

sto pensiero conduce alla considerazione dell'Uomo-Dio, cioè di un uomo figlio eletto ed « erede » di Dio. Ecco di nuovo una profonda differenza con i concetti dell'ebraismo. L'ebraismo non conosce che un p o p o l o e l e t t o. Dal mezzo del popolo eletto possono a volte venir e l e t t i, prescelti, dei singoli, per adempiere determinate mansioni, ma non saranno mai degli esseri soprannaturali. Allorchè vengono promessi dei possedimenti nel regno dell'infinito, dell'eterno, come si potrebbe dedurre dall'interpretazione rabbinica del passo biblico in Proverbi, VIII, 21: Il Santo benedetto sia, darà ad ogni giusto 310 mondi (310 secondo il valore numerico di *jesh*=c'é), si torna di nuovo al concetto della collettività etnico-religiosa, perchè tutti saranno eredi. « Il tuo popolo sono tutti giusti ». Non è difficile comprendere perchè il premio per i puri di cuore debba essere la visione di Dio. Chi non ha conservato la purezza del cuore, s'è privato in certo qual modo dell'occhio dello spirito e della facoltà di percepire tanto splendore. Il Salmo XXIV insegna: « Sul monte del Signore salirà chi è innocente di mani e puro di cuore ». Nel Salmo XVII l'orante, opponendo la sincerità e la purezza della propria fede, che cerca rifugio presso Iddio, alla prepotenza dei violenti, esprime la speranza di vedere il Signore (v. 15).

La settima beatificazione, « beati i pacifici, perchè saranno chiamati figli di Dio », potrebbe riallacciarsi alla tradizione rabbinica, secondo cui il nome del Signore sarebbe *Shelomoh*, cioè il Signore della pace, tanto è vero che nelle iscrizioni delle catacombe giudaiche romane, a *Shelomoh* corrisponde il nome Ireneo. « Coloro che amano la pace e corrono dietro alla pace » — come si esprime un antico testo rabbinico (L e s e n t e n z e d e i p a d r i) — si avvicinano al Signore, di cui si dice che « il suo nome è Salomone, perchè Egli è il re, di cui è la pace ». Nella letteratura antico testamentaria ricorre spesso l'espressione « figli di Dio » senza però che vi sia un nesso tra tale denominazione e l'amore della pace. Anche qui l'appellativo è rivolto sempre al popolo e mai a un singolo. In Deuteronomio, XIV, 1 è detto: « Siate figli del Signore Dio vostro. Non vi fate incisioni e non vi radete i capelli a causa di un morto ». A proposito di questo versetto notano i dottori del Talmud: Se voi adempite la volontà

di Dio vi chiamate figli, altrimenti vi chiamate servi. Nelle Sentenze dei padri si raccomanda inoltre al lettore di identificare la propria volontà con quella di Dio. Nella letteratura rabbinica si incontra il seguente detto: Gli israeliti sono cari al Signore, vengono detti figli del Signore. E nel Pentateuco: Figli voi siete al Signore vostro Dio. In Osea, XI, 1 Israele viene chiamato «figlio», il figlio cioè che il Signore chiama dall'Egitto. Nella letteratura profetica Efraim è il fanciullo diletto; il Signore si commuove ogni qual volta ne parla. In Osea, II, 1 si legge: ....Non più popol mio; si dirà loro: Figli del Dio vivente.— Israele è «il mio figlio primogenito» (Esodo 4, 22). Nella letteratura biblico-talmudica sono chiamati figli di Dio gli ebrei che possiedono delle date qualità; secondo Matteo, V, 9 questo privilegio spetta a tutti coloro, ebrei e non ebrei, che corrispondono alla qualità di pacifici.

Fermiamoci ora ai due macarismi ove viene menzionato espressamente il regno dei cieli, cioè al primo, che dichiara beati i «poveri in ispirito», e all'ultimo che beatifica coloro che sono perseguitati per amore della giustizia.

Chi può celarsi sotto il nome di «poveri in ispirito»? Voler trovare, attraverso il testo greco, l'equivalente in aramaico, è, a parer mio, una vana fatica. Il Billerbeck (I, p. 189 ss.) cita a proposito Isaia, LXVI, 2: il Signore rivolge il suo sguardo verso chi è povero e dallo spirito percosso (*'anì unkheh ruahh*), cioè verso chi è umile; e il Salmo XXXIV, 19: il Signore è vicino a coloro che sono di cuore infranto e salva coloro che sono di spirito stritolato (*dakkeé ruahh*); e le Sentenze dei padri, secondo cui una delle virtù che distinguono i discepoli di Abramo è lo spirito umile (*ruahh nemukhàh*). Secondo il concetto rabbinico, non è povero, se non chi è povero in fatto di sapere (*en 'anì elà beda'ath*). Secondo il Billerbeck — che a sua volta segue gli altri — Gesù pensa nella prima beatificazione ai *'ame haareç*, cioè ai piccoli ed ai grandi possidenti di terra, ai popolani più o meno ricchi, ma ignari, e perciò inosservanti delle norme rabbiniche. Se Luca, VI, 20 parla nella prima beatificazione di «poveri» senz'altro, si devono intendere sempre gli *'ame haareç*. Secondo il Wellhausen, dà Isaia in poi, «poveri

sono coloro che sono disillusi ed oppressi nel mondo. Il Padre Lagrange, seguendo i Padri della Chiesa (*ut humilitatem intelligeres, non penuriam*), spiega Matteo V, 3 : « *Non pas pauvres en fait d'esprit humain, encore moins dépourvus d'Esprit divin,... mais pauvres selon leur propre esprit* », ossia : ricchi di spirito umano e divino, bensì poveri secondo il concetto che essi hanno di sè stessi ; uomini, quindi, di grande umiltà. Ma se questo fosse stato il pensiero di Gesù, egli avrebbe trovato invero un'espressione ben poco limpida e chiara, avrebbe usato una frase, che più cela di quello che rivela. Inoltre attraverso questa spiegazione e le altre su menzionate, si arriverebbe alla conclusione che i « poveri in ispirito » sono gli *'anawîm*, gli umili, i mansueti, quegli stessi che vengono poi beatificati nel terzo macarismo. Il premio che spetta agli uni corrisponde anche a quello promesso agli altri : i primi avrebbero il regno dei cieli, ed i secondi il possesso della terra, che — come abbiamo visto — presa in senso simbolico, significa pure il regno dello spirito. Ma allora sorge la domanda : perchè Gesù beatifica la stessa classe di uomini a così breve distanza e perchè li chiama ora « poveri in ispirito » ed ora « mansueti » se intende esprimere la stessa cosa ? Perchè promette loro ora il regno dei cieli ed ora il possesso della terra ? Questa ripetizione e questa lieve oscillazione dei termini non sarebbero giustificate.

Secondo il Luzzi « la *povertà in ispirito* non è nè la miseria materiale sopportata piamente, nè la mancanza di capacità intellettuale. Essa è il contrario della ricchezza immaginaria dell'uomo che pretende d'essere moralmente perfetto o perfettamente in regola col suo Dio. Il *povero in ispirito* ha la coscienza di quello che in cotesto senso gli manca, e corre premuroso alla vera, divina sorgente del bene e della verità ». Il Klausner (p. 521) sostiene essere originaria la locuzione « poveri » ; si tratterebbe proprio della miseria materiale, dell'esaltazione dell'ideale ebjonita. « Spiritualmente poveri » è cosa « assolutamente non naturale » (p. 522). Secondo il Klausner quindi Gesù, nel Discorso come ci è tramandato da Luca, beatifica i « poveri » e coloro che « hanno fame », ossia di nuovo i poveri, scagliandosi poscia contro i « ricchi » e contro i « satolli ». Pur riconoscendo come vero

il fatto che Gesù prediligeva i poveri, ci pare difficile l'ammettere che Gesù abbia ripetuta così di sovente la stessa cosa nello stesso discorso. Si avrebbe un continuo succedersi di ripetizioni. Perchè i « poveri » avranno il regno di Dio mentre coloro che hanno fame — chi ha fame nel senso materiale è povero — non avranno altro premio fuori di quello di essere saziati? Se poi si volesse ammettere col Billerbeck che per « poveri » (in Luca) debba intendersi « poveri in ispirito » perchè — la domanda si presenta spontaneamente — Luca ha pensato allora di rendere anche più oscura una locuzione che già di per sè non è troppo chiara?

Secondo noi, per dare all'espressione « poveri in ispirito » il suo giusto valore, bisogna riandare col pensiero all'epoca e all'ambiente in cui il Discorso della montagna fu pronunciato. In seno all'ebraismo era sorto un uomo, che si dichiarava figlio diretto di Dio, figlio della promessa, perchè nato per opera dello Spirito santo da una vergine che non aveva conosciuto uomo. Luca descrive minutamente l'annuncio di questa nascita alla fanciulla da parte dell'angelo Gabriele, e prima ancora, quasi per prepararci a questa atmosfera che racchiude del miracoloso, parla estesamente dell'annuncio della nascita di Giovanni Battista. Zaccaria ed Elisabetta erano giusti al cospetto di Dio; ambedue erano già avanzati in età, ed Elisabetta era sterile. Un angelo viene ad annunciare la nascita di un figlio, Giovanni, il quale non berrà nè vino nè cervogia e sarà ripieno dello Spirito santo sino dal seno di sua madre. È evidente che Giovanni viene qui presentato come il figlio della promessa; la sua consacrazione all'opera di conversione di molti figli di Israele si inizia già nel seno materno. Questo fatto e l'astinenza ricordano la consacrazione di Sansone a eroe nazionale e di Geremia a profeta del dolore. Zaccaria resta turbato alla vista del messaggero divino, dubita dell'avverarsi della promessa, perchè tanto egli che sua moglie sono vecchi (si ricordi l'annunciazione del patriarca Isacco), e domanda un segno. Così egli manifesta la propria incredulità. In una forma consimile si esprime Sara nell'Antico Testamento. Ma non è incredula Maria, alla quale lo stesso angelo annuncia la nascita di un figlio, che sarà detto il « figlio dell'Altissimo »; essa non dubita, non domanda un segno, ma chiede

soltanto: Come avverrà questo? Poichè non conosco uomo. Se la vecchiaia è in sè stessa sinonimo di sterilità, la verginità associata ed un'assoluta assenza di rapporti con un uomo, è un potenziamento della sterilità. Mille volte intensificato è il prodigio. Elisabetta, la madre di Giovanni, è ripiena dello Spirito santo, il quale la fa vaticinare, beatificando colei che ha creduto, cioè Maria. Il cantico di Maria ricorda da vicino il cantico di Hannah, un'altra donna sterile nei racconti anticotestamentari, che diventa madre di Samuele, un profeta tutto dedito al servizio del Signore. Questi racconti contenuti in Luca mirano, a nostro parere, ad un altro scopo, oltre a quello di narrare in ispirito del Vangelo la nascita di Giovanni e di Gesù, a quello cioè di inculcare negli animi una fede cieca, assoluta, nei prodigi avvenuti, e sopratutto in quello riguardante la nascita di Gesù. I suoi seguaci e discepoli ammettevano senz'altro questo miracolo, intorno al quale si impernia tutto il credo cristiano. Ma non avveniva altrettanto da parte dei dottori talmudici, i quali anzi negavano tale fede con tutte le loro forze. Luca pone in bocca ad Elisabetta — come fu accennato — la beatificazione della fede illimitata. La definizione della fede, l'unica che troviamo nella Bibbia, è contenuta nell'epistola agli ebrei. Il fatto a noi pare sintomatico. Per fede — ci dice l'epistola — Abele offerse un sacrificio migliore di Caino. In grazia della fede Enoch era gradito a Dio. Con la sua fede Noé «condannò il mondo» e «divenne erede di quella giustizia che si ha mediante la fede». Si esalta la fede di Sara e di Abramo «uomo decrepito» da cui nacque una discendenza numerosa. Si parla della fede nella «patria celeste». Abramo pensava che Dio è tanto potente da risuscitare anche un morto. Mosé volle per fede patire «l'abbrobrio di Cristo». Per fede gli Israeliti videro asciugarsi il Mar Rosso e cadere le mura di Gerico. Per fede le donne israelite riebbero i loro morti, risuscitati. Orbene, tutte queste esortazioni lasciano chiaramente intravvedere i complessi di idee, che l'incredulità avvolgeva maggiormente col gelido manto del ragionamento. Si deve ammettere che Gesù, figlio della vergine, era erede di Dio, e che è risuscitato? «Nei racconti dell'infanzia dei Vangeli di Luca e di Matteo, si trova, benchè sotto versioni

diverse (così Federico Heiler, in *Ricerche Religiose*, VIII, 1931, p. 391 s.), la fede nella concezione miracolosa del Cristo, generato dallo Spirito di Dio. La tradizione giudeo-cristiana ebionitica, secondo la quale Giuseppe fu realmente il padre di Gesù, ha lasciato traccie nella genealogia di Matteo e precisamente nella lezione del Codice sinaitico ('Giuseppe generò Gesù,); essa fu però presto superata, nel cristianesimo primitivo, dalla fede nell'incarnazione ».

Questo argomento era, tanto all'epoca di Gesù quanto nei primi secoli del cristianesimo, lo « shiboleth » ; esso suscitava delle polemiche asprissime, delle discussioni fra i due partiti, che non sempre si mantenevano nei limiti dell'urbanità. Con sottile arguzia gli avversari del nuovo credo manifestavano il loro disprezzo e dileggiavano la fede nella nascita soprannaturale di Gesù. Di questi modi di sentire si conserva l'eco in qualche racconto di epoca posteriore. Eccone un esempio : Secondo la narrazione talmudica Bekhoroth, 8 B. R., Jehoshua' ben Hhananjà, verso il 90, viene richiesto dai dotti dell'Ateneo a Roma di dire qualche racconto favoloso, ed egli parla loro di una mula che ha partorito un piccolo mulo. A tale muletto fu appesa una scritta con la dicitura che esso avrà da prelevare da parte della famiglia paterna cento mila zuz. Fu obiettato al narratore : Può forse una mula partorire ? « Già ! — risponde l'interrogato — si tratta pur di una favola » ! Gli fu domandato inoltre : « Quando il sale diventa insipido con che cosa lo si sala ? » Ed egli rispose : « Con la placenta di una mula » — « Ma può forse la mula, che è sterile, avere una placenta ? » — Ed egli di rimando : « E può forse il sale diventare insipido ? ». Qui è evidente anche l'allusione al monito rivolto da Gesù ai discepoli nello stesso discorso; per scopi polemici si vuol ignorare che l'espressione di Gesù è una pura metafora, poichè questa metafora si presta bene per mettere in evidenza un'altra cosa impossibile : che un essere femminile, sterile per eccellenza, possa partorire. In un ambiente così ostile, essere di una fede inattaccabile nella nascita soprannaturale del redentore implicava già una specie di martirio, significava già esporsi a delle percosse morali. E poteva forse Gesù non premiare questi suoi devoti ? Sono essi i « poveri in ispirito », che avranno il

regno dei cieli, gli « stolti », sì, ma non nel senso odierno della parola, come vorrebbe il Krappe, bensì secondo il concetto biblico, per cui lo stolto che crede a ogni cosa, *pethi jaamìn lekhol dabhàr*, è una specie di sedotto, che non segue l'impulso della ragione, della logica, ma quello del cuore. Coloro che si abbandonano del tutto a questa fede, i poveri in ispirito, dunque, saranno perseguitati. Essi sono assetati, ardono dal desiderio di sentire l'alito dello spirito divino (Eduard Mayer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, III, p. 265) e soddisfano questa loro nostalgia con una fede assoluta nel soprannaturale. La virtù di questa fede conduce a quella giustizia, della quale si dice a proposito di Abramo : « Ed egli ebbe fede nel Signore, ed Egli gliela considerò come un atto di giustizia ». Ed è perciò che anche coloro che sono perseguitati per amore della giustizia avranno il regno dei cieli. I due macarismi, quello iniziale e quello finale, si riferiscono quindi allo stesso ordine di persone, a coloro cioè che vengono dileggiati a causa della loro fede assoluta nell'incredibile, e che poi ne subiscono le conseguenze sino al martirio.

Così risulta anche più evidente lo stacco che c'è fra la quarta e l'ultima beatificazione, che a prima vista sembrano simili : esse si riferiscono a due diversi atteggiamenti dello spirito : chi è affamato e assetato di giustizia, aspira soltanto a questo suo ideale, mentre chi viene perseguitato per amore della giustizia, è vittima di esso. A questo proposito va notato che le otto beatificazioni si potrebbero dividere in due gruppi : le prime quattro, che esaltano degli stati d'animo, e le ultime quattro, che esaltano delle virtù, le quali implicano un'attività : è misericordioso chi esercita la misericordia ; è puro di cuore chi realizza in qualche maniera questa sua purezza ; è pacifico chi assume un atteggiamento di pace laddove si potrebbe procedere anche a manifestazioni di guerra ; è perseguitato per amore della giustizia, colui che in antecedenza, con qualche atto, ha dimostrato questo suo amore.

Accettando la nostra spiegazione, la prima parte del Discorso della montagna acquista un senso più limpido, più logico, più fuso. In prima linea vengono beatificati coloro che professano una virtù che è essenziale nella vita cristiana, senza la quale il cristiane-

simo non avrebbe potuto nè sorgere, nè mantenersi, cioè la fede assoluta nel soprannaturale, nel Dio divenuto uomo attraverso una vergine; questa fede dei « poveri in ispirito » induce spesso a far cordoglio, e predispone l'animo alla dolcezza, alla mansuetudine, al desiderio della giustizia; per questa fede si esercita la misericordia, la purezza di cuore e opere di pace, ma in nome di questa fede si soffrono le persecuzioni, si soffre il martirio nel senso più alto e tragico della parola. Siano beati dunque, e abbiano il regno dei cieli coloro che credono e che soffrono ! Gli otto macarismi rappresentano nel loro assieme l'ideale dell'uomo che Gesù esalta e beatifica, e diventano un compendio vero e proprio della dottrina cristiana.

Il dissenso tra i rabbini e Gesù si andava accentuando sempre più anche per il fatto che questi modellava i suoi insegnamenti sull'impronta degli altri, seguiva il loro stesso metodo, ma poi a un certo punto si allontanava dal loro sentiero per raggiungere un'altra meta. Eccone un esempio : I versi 23 e 24 del cap. V di Matteo suonano : « Se tu stai per offrire la tua offerta sull'altare e quivi ti ricordi che il tuo fratello ha qualche cosa contro di te, lascia ivi la tua offerta dinnanzi all'altare e va prima a riconciliarti col tuo fratello ; poi torna a offrire la tua offerta ». Ora anche i dottori del Talmud avevano detto e ripetuto, interpretando dei passi della Bibbia, che l'uomo non sarà puro dinnanzi al Signore, finchè non si sarà riconciliato con il suo compagno, che il Signore non gli perdonerà finchè non avrà convertito il suo odio in carità ed amore ; ma l' insegnamento esposto nella forma in cui esso si presenta nel Vangelo, richiama alla mente un altro caso trattato dai rabbini, ed al quale con ogni probabilità Gesù vuol alludere : « Se una persona si reca ad offrire il sacrificio pasquale, e cammin facendo si ricorda di non aver distrutto del tutto il pane lievitato in casa propria, che cosa deve fare ? Se non può riandare a casa e ritornare in tempo per l'offerta del sacrificio, annulli mentalmente il materiale lievitato ». È noto che nella letteratura evangelica il pane azzimo diventa un simbolo, simbolo della trasparenza e della verità, che si contrappone al fermento della malignità e

della cattiveria (1). Trattando del pane lievitato e del pane azzimo, la sostanza materiale perde per loro il suo significato e ne splende soltanto il suo valore morale. L'aver lasciato in casa il pane fermentato, mentre si va ad offrire il sacrificio pasquale, non costituisce un pericolo, ma è un pericolo il non aver distrutto il fermento del risentimento e del livore. I rabbini invece, che pur in mille altre occasioni hanno esaltato la verità (dice il Talmud : Il sigillo del Santo, benedetto sia, è la verità), e lottato contro la perversità, allorchè parlano della necessità di distruggere il *hhamêç*, intendono proprio di far osservare il rito. Non vi è dubbio quindi che nell'insegnamento di Gesù, in questo punto, vibra la nota polemica, e che i rabbini vedono in ciò una forte minaccia, non già contro le loro leggi morali, dove si trovano in perfetta armonia, ma contro l'osservanza delle leggi cerimoniali.

I divarii fra i rabbini e Gesù risuonano chiaramente anche nella formula da questi adoperata: « Ma io vi dico... ». Così per es. si legge nel Discorso della Montagna (Matteo. V, 43 s.) : « Voi avete udito che fu detto : Ama il tuo prossimo e odia il tuo nemico : Ma io vi dico : Amate i vostri nemici e... pregate per coloro che vi perseguitano, affinchè siate figliuoli del Padre vostro che è nei cieli, perchè Egli fa levare il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni.... ». Orbene, nell'A. T. si trova la legge dell'amore del prossimo (Lev., XIX, 18), ma in quanto all'incitamento di odiare il nemico, non se ne trova la minima traccia. In Esodo, XXIII, 4 si legge anzi : « Se tu vedi l'asino del tuo nemico che soccombe sotto il peso, unisci i tuoi sforzi a quelli del nemico, affinchè la bestia possa risollevarsi e andar oltre ». Come si vede, qui non si cerca di rinfocolare l'odio ! E in Prov., XXV, 21 è detto: « Se il tuo nemico ha fame, dagli del pane da mangiare ». Ma d'altronde si comprende benissimo il metodo usato da Gesù, metodo di lotta applicato a sua volta in certi casi anche dai rab-

(1) Il concetto di considerare l'istinto del male come lievito ricorre anche nella letteratura rabbinica. « È noto — dice un testo talmudico — che noi vogliamo servire il Signore e adempiere i suoi precetti, ma è il lievito che è nella pasta, che ce lo impedisce ». Notevole anche questo giuoco di parole che si fa su un testo biblico : « Non fate lievitare le *miçvoth* i precetti » (al posto di *maçoth* = azzime).

bini, e che denota lo stacco sempre più profondo tra le due parti contendenti; attribuendo agli avversari degli insegnamenti a volte totalmente opposti a quelli che si vogliono diffondere, si fa risaltare vieppiù il proprio principio. Gesù vuol arrivare al dovere di amare il nemico, a cui, a ragione o a torto, non mirano i rabbini; per dare al proprio insegnamento il profumo di una perfetta antitesi con quello rabbinico, egli attribuisce ai rabbini la massima di odiare il nemico.

Nel trattato talmudico Sha Abath, 116 b, si racconta il seguente aneddoto: Imma Shalom, moglie di Rabbi Eliezer (verso il 90) e sorella di Rabban Gamliel II, si reca da un « filosofo » (si sottointende di sicuro un seguace di Gesù) per una questione di eredità sorta tra lei e il fratello, e dopo aver offerto al maestro un ricco candelabro d'oro, gli dice: Io desidero la mia parte dell'eredità paterna. Il fratello obietta: Sta pur scritto (Num., XXVII, 8): Là dove è un figlio, la figlia non eredita; se uno muore e non ha un figlio, allora l'eredità passa alla figlia, ma vivente il fratello la sorella non eredita. Il filosofo risponde: Ma dal giorno in cui siete andati in esilio, la Torà di Mosé ha perso la sua validità. Si segua il Vangelo in cui è detto: Figlio e figlia devono ereditare in comune. (Noto subito che un simile detto evangelico, ch'io mi sappia, non esiste). Il giorno seguente Gamliel porta al filosofo un asino di una razza molto apprezzata. Questa volta il saggio risponde: Nel Vangelo è detto inoltre: Io non sono venuto a togliere nulla dalla Torà di Mosé, ma a farvi delle aggiunte. Io vi ho trovato il detto: Accanto al figlio, la figlia non deve ereditare. — Si è così coniato il modo di dire: L'asino ha schiacciato il candeliere. In questo racconto si allude evidentemente al detto di Gesù in Matteo, V, 17: « Non crediate che io sia venuto ad abolire la legge o i profeti; io non son venuto per annullarli, anzi per completarli ». Ma la nota polemica si manifesta anche nel fatto che si vuol considerare Gesù, o i suoi discepoli, come giudici in questioni di diritto civile, il che di sicuro non corrisponde all'insegnamento dei Vangeli. In Luca XII, 14 Gesù risponde a chi lo invita ad intervenire in una questione di spartizione di eredità: « O uomo, chi mi ha costituito sopra voi giudice o partitore? Badate e guardatevi da ogni cupidi-

gia, perchè la vita di un uomo non dipende dall'abbondanza dei beni che egli possiede ». Nello stesso Discorso della montagna Gesù dimostra il suo disprezzo per gli interessi terreni (Matteo, V, 40) : « Se uno vuol chiamarti in giudizio per toglierti la tunica, lasciagli anche il tuo mantello » — Non è quindi ammissibile che Gesù o i suoi discepoli abbiano voluto fungere da giudici in questioni ereditarie. Qui sono i rabbini ad attribuire loro ingiustamente degli atteggiamenti che essi certo non intendevano assumere, a fine di dar risalto al divario esistente fra le loro teorie e di mettere in una luce sfavorevole l'insegnamento di Gesù.

È noto che il Talmud stesso distingue varie classi di Farisei; è una scala di valori, che, dagli uomini che hanno il cuore sinceramente rivolto verso Iddio, discende fino a degli esseri veramente infingardi. Gli stessi Farisei riconoscono l'esistenza di questi elementi spregevoli nel loro seno, ed in certo qual modo li mettono alla gogna, li rimproverano. Gesù invece non fa distinzioni; nel suo disprezzo pronuncia una condanna complessiva contro tutti i Farisei: « Quando fai l'elemosina, non strombazzare davanti a te, come fanno gli ipocriti nelle sinagoghe e nelle strade... » (Matteo, VI, 2). Anche qui si comprende che il discorso è stato detto in un'atmosfera pregna di malintesi e di livori.

Matteo, V, 21, 22, richiamandosi al divieto del Decalogo « Non uccidere », aggiunge : « Chiunque si adira contro il suo fratello sarà sottoposto al tribunale (intendendo probabilmente il tribunale celeste), e chi avrà detto al fratello *racà*, sarà sottoposto al sinedrio, e chi gli avrà detto pazzo (il greco *morós* corrisponde al *morà*, usato nel linguaggio rabbinico in senso di « stolto », ma si pensi anche all'assonanza con l'ebraico *moré*, che significa ribelle), sarà condannato al fuoco della geenna. A prescindere dal fatto che Gesù, insorgendo in una forma così esplicita contro il costume di lanciare delle offese, può aver pensato alle offese che furono lanciate contro lui stesso, dobbiamo notare che anche i rabbini ammoniscono di esprimersi in un linguaggio puro, di evitare le parole non solo oscene, ma anche brutte. Gesù però rafforza questo concetto di vietare l'uso delle contumelie e lo considera, seguendo in ciò il metodo del ragionare rabbinico, come una specie di *gheder*, cioè di siepe, che circonda il divieto

di uccidere per renderlo più sicuramente osservato. Gesù evidentemente intende dire: Come i rabbini, per es. vietano durante il sabato di toccare la lampada o l'oggetto su cui essa posa, e quindi proibiscono una cosa in sè stessa meno grave onde prevenire che venga infranta la legge dell'osservanza sabbatica, la quale vieta di accendere del fuoco durante il giorno del riposo, così io proibisco anche di scagliare qualsiasi offesa contro il prossimo, di toccarlo nella sua dignità personale, affinchè meglio salvaguardato sia il divieto di ucciderlo.

L'ammonimento di Gesù a non preoccuparsi soverchiamente delle necessità quotidiane, poichè Iddio provvede a ogni sua creatura, ammonimento per il quale egli si serve di un poetico paragone con i gigli del prato, trova il suo chiaro riscontro nel detto rabbinico (Sotàh, 48 B): « È uomo di poca fede colui che, avendo ancora del pane nella cesta, dice: Che cosa mangerò domani? » — È noto inoltre il detto rabbinico: « Colui che dà vita, dà il cibo ». In quanto all'amore del Signore per le piante, confrontato al Suo amore per l'umanità, se ne trova un ampio accenno nel libro di Giona. È comune all'insegnamento rabbinico e a quello di Gesù il concetto che Iddio ama tutte le sue creature indistintamente. Del resto è già il salmista che canta: « Il Signore è buono per tutti, e la sua misericordia si estende su tutte le sue opere ». Iddio fa partecipare tutti gli uomini, senza distinzione, alle espressioni di amore, non solo i buoni, ma anche gli empi e gli idolatri. Anche la frase in Matteo, V, 45, che abbiamo rilevata più sopra: « Il Signore fa levare il sole sopra i malvagi e sopra i buoni », trova il suo perfetto riscontro in un detto rabbinico: « Iddio fa sorgere il suo sole sopra tutti, ed Egli fa scendere la pioggia sui giusti e sugli ingiusti ». Altri parallelismi offre il Klausner a pag. 520.

Anche la preghiera « Padre nostro », istituita da Gesù, (Matteo VI, 10) è una preghiera ebraica nel senso più schietto della parola. Nella prece quotidiana redatta in aramaico, il cosiddetto *Qaddish*, il quale contiene elementi antichissimi e si ispira a dei motivi antichissimi (Ezechiele, XXXVIII, 23; Berakhoth, 21 B, e altrove), si legge: « Sia santificato il nome eccelso di Dio nel mondo che Egli creò secondo la sua volontà; avvenga il

Suo regno, e venga riconosciuto il Suo dominio ». Nello stesso trattato talmudico B a r a k h o t h, 29B, si trova: « Sia compiuta la Tua volontà nel cielo in alto ; dà serenità di spirito a coloro che ti temono sulla terra, e ciò che a Te piace, compi. Benedetto Tu, o Signore, che ascolti la prece ». E più innanzi : « Sia la volontà Tua, o Signore Dio nostro, di dare ad ognuno quanto gli basta per il mantenimento e ad ogni essere quanto gli manca. Benedetto Tu, o Signore, che ascolti la prece ». Queste frasi corrispondono perfettamente a quelle contenute in Matteo, VI, 10 e seguenti (1).

Come abbiamo quindi visto da numerosi esempi, l'insegnamento morale di Gesù molto spesso combacia perfettamente con quello dei rabbini. Il K l a u s n e r, mise in evidenza, la concordanza che esiste nel campo dell'insegnamento morale tra Gesù ed i rabbini. A volte resta la sostanza e la forma cambia ; a volte anche la forma esteriore è uguale. Allorchè Gesù parla del regno dei cieli come premio per l'una o l'altra classe di virtuosi, si serve di un'espressione tipicamente ebraica (2). Anche la sua espressione : « ...io non toglierò neppure un iota o un apice della legge », che ricorre nel Discorso della montagna, si trova pure nella letteratura talmudica. Del resto già il N o r k (3), quasi un centinaio d'anni or sono, ebbe a notare, e non fu il primo a farlo, come le dottrine evangeliche in appàrenza dissimili dall'insegnamento rabbinico, non solo, ma anche quelle assolutamente opposte, trovano in realtà qua e là dei punti di contatto con delle correnti di pensiero ebraico. Non si tratta della grande fiumana del pensiero ebraico ufficiale, per così dire, bensì di piccoli rivi di idee che scorrevano nel sottosuolo e che non riuscivano ad arrivare alla superficie, perchè sostenute da uomini di poca forza e di poca autorità. Può darsi benissimo che qualche piccolo gruppo di ebrei abbia nutrito anche un ideale messianico non del tutto dissimile da quello di Gesù, senza riuscire però a dargli forma e sostanza.

---

(1) Si veda il ricco materiale raccolto nel « Jahrbüch für jüdische Geschichte und Literatur », 1906.

(2) Klausner, o. c., p. 335.

(3) F. Nork, *Rabbinische Quellen und Parallelen zu neutestamentlichen Schriftstellen*, Leipzig, 1839.

Gesù, con la sua persona e con la sua dottrina, gli diede anima e corpo.

Ciò che separa profondamente le due correnti di pensiero è la fede nella messianicità di Gesù e nella sua nascita prodigiosa. Le credenze messianiche, sviluppatesi in un'epoca molto lontana nell'Egitto e in Babilonia, avevano subìto, attraverso il tempo vari cambiamenti. In certe epoche il Messia doveva essere un guerriero, che avrebbe redento il popolo dal nemico, altre volte, a seconda delle necessità politiche, doveva essere un re prodigioso ; il nome di Messia viene dato anche al re Ciro. In complesso l'ideale messianico, essendo una sintesi di vari fattori, non è una cosa ben definibile, nè ben definita. All'epoca di Gesù la fede nel Messia aveva raggiunto la sua più grande maturazione, e viveva nella coscienza e nell'anima accesa del popolo. Allorchè Gesù dichiara di essere il Messia, gli vengono fatte delle obiezioni. Ma non è forse detto che il Messia deve essere discendente della stirpe di Davide ? non è forse detto che deve essere figlio di una vergine ? La vergine come tale rappresenta qualche cosa di intatto, di sacro, nel senso di separato (*sacer*), ed è per conseguenza pregna di forze prodigiose ; chi nasce da lei, sarà dotato di forze soprannaturali, di quelle forze che appunto rappresentano un prorompere elementare delle energie impresse nella verginità. Gesù, alle domande che gli vengono rivolte, risponde confermando tutte queste circostanze, non solo, ma si dichiara anche figlio diretto di Dio, mentre il figlio della vergine, secondo le speranze adombrate nella letteratura anticotestamentaria, era pur sempre soltanto il figlio di un essere terreno. Per condividere la fede di Gesù in sè stesso, — dicono i suoi contendenti — ci vuole un'assoluta mancanza del pensiero indagatore. Taluni infatti rinunciano ad ogni ragionamento, ad ogni indagine ispirata dalla logica terrestre, umana, e si abbandonano ciecamente, assolutamente a questa fede. Ma Gesù, presentandosi come figlio di Dio, sia pure nel senso metafisico della parola, si pone su un punto di vista non accettabile dall'ebraismo ; ed allora i rabbini si dichiarano apertamente, nettamente avversari ed iniziano una lotta tendente a sgretolare questa fede.

Un'altra fonte di acerbi dissidi era la legge cerimoniale. Gesù osservava ancora scrupolosamente, se non tutti, parecchi precetti religiosi: portava le frangie agli angoli della veste, celebrava la Pasqua secondo il rito ebraico. Certo si è però che egli non dava soverchio peso alle questioni concernenti i riti e le forme, alle disquisizioni, che avevano per base delle sottigliezze nel campo del giure civile e religioso. Osservando queste minuzie — insegnava egli — si riesce bensì ad eliminare il « moscerino », ma si termina con l'inghiottire il « cammello » (Matteo, XXIII, 24). Secondo i Farisei invece è proprio trascurando la guerra al moscerino che si finisce con l'inghiottire il cammello. Ha un sapore polemico l'insegnamento dato nelle Sentenze dei Padri e secondo cui va osservato « il precetto lieve » come quello « grave », perchè l'adempimento d'un precetto facilita l'adempimento d'un altro. La Torà ed i suoi molti precetti hanno per scopo — secondo l'insegnamento rabbinico — di purificare Israele. « Santìficati anche con ciò che ti è permesso », insegnavano i dottori del Talmud. L'osservanza dei tanti precetti, lo studio della Torà, le preghiere, le benedizioni, le frangie sui vestiti, i filatteri sul braccio e sulla fronte, la rigorosa osservanza del sabbato, dei doni ai poveri, l'offerta delle decime, erano nella mente dei Farisei tanti fili dorati atti ad unire l'uomo a Dio.

Il popolo istintivamente sentiva che Gesù non conferiva una grande importanza alle esteriorità, e si chiedeva: Si possono abolire le forme in cui si estrinseca il pensiero religioso? I dottori del Talmud, pur riconoscendo che anche la forma in cui si esplica la vita religiosa è soggetta a dei cambiamenti, pur facilitando quasi inconsciamente con la loro varia interpretazione dei testi biblici questa evoluzione, sentivano che l'osservanza della legge morale, che è poi una legge universalmente umana, non era sufficente per mantener vivo il carattere particolare del popolo ebreo, e pretendevano la stretta osservanza delle tradizioni ed il rispetto per la legge cerimoniale. Questi fattori non ostacolano la pratica del ritorno a Dio e della carità, chè anzi i riti e i precetti sono un continuo richiamo alla volontà di Dio e al dovere della santificazione della propria vita. « Ama il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore » e « ama il

tuo prossimo », le due leggi basilari dell'A. T. (Matteo, XXII, 37) possono essere seguite nonostante, e forse più facilmente, in grazia dell'osservanza di tutti i precetti biblici e rabbinici. Che Gesù non fosse di questo parere, che egli non volesse dar peso agli usi tradizionali, risulta da parecchi passi del Vangelo. Egli dice per es. : « Non è impuro ciò che entra nella bocca, ma è impuro ciò che esce dalla bocca ». Anche i rabbini dicono che l'uomo deve cercare sempre di esprimersi con un linguaggio puro, ma pur tuttavia ci tengono all'osservanza dei precetti cibari. Gesù, volendo incitare l'uomo ad avere i pensieri e le espressioni pure, nega incidentalmente l'importanza dei precetti cibari. Allorquando i suoi discepoli vengono accusati di cogliere delle spighe di sabato, egli li difende e dice a loro discolpa : « Il figlio dell'uomo è il signore del sabato ». Questi motivi, probabilmente, dovevano suscitare le più aspre polemiche. A calmare le apprensioni dei rabbini per la conservazione delle leggi, non poteva bastare la dichiarazione di Gesù (Matteo V, 17, 18) : « Io non sono venuto ad abolire la legge..... io non vi toglierò neppure un iota... ». Sì, egli pur non intendeva annullare nulla, ma voleva che il suo insegnamento fosse un completamento e un superamento della « giustizia » dei Soferìm e dei Farisei (Matteo, V, 20), per raggiungere la qual cosa, esso abbisognava di forme d'estrinsecazione nuove, superiori. Per la conservazione del « vino » — ecco un'altra metafora cara a Gesù — occorrono degli « otri nuovi », gli otri vecchi non possono contenere il vino nuovo, che, abbisognando di espansione, deve terminare con l'infrangere le pareti degli otri vecchi (Matteo, XI, 17). Ma son proprio necessari — domandavano gli oppositori — degli otri nuovi ? Quale è tutto questo nuovo materiale che deve venir immagazzinato ? Abbiamo già citato numerosi esempi che dimostrano come un'infinità di massime, esposte da Gesù, esistessero già nell'insegnamento biblico e talmudico. Attingiamo ancora qualche esempio dal Discorso della montagna. Quando Gesù insegna (Matteo, V, 27) : « Voi avete udito che fu detto non commettere adulterio, ma io vi dico che chiunque guarda una donna con intenzioni impure ha già commesso adulterio con lei nel proprio cuore », egli espone una dottrina, che, sebbene conser-

vataci in un testo midrashico di epoca posteriore (v. Billerbeck, I, p. 299), certamente non fu insegnata per la prima volta verso l'anno 250, ma rispecchia un pensiero antico. « Non dire che soltanto colui che infrange materialmente il vincolo matrimoniale viene detto adultero : anche colui che lo infrange con lo sguardo viene detto adultero ». Il concetto dell'occhio e del cuore che peccano sono antichissimi in Israele. In Num., XV, 39 si legge : « E non andrete vagando dietro ai desideri del vostro cuore e dei vostri occhi, che vi trascinano all'infedeltà ». Il comandamento « Non desiderare » è pure un g h e d e r rabbinico. Anche in quegli insegnamenti di Gesù, che a prima vista sembrano del tutto nuovi, possiamo trovare dei parallelismi tra il pensiero evangelico e quello biblico. Allorchè leggiamo la dottrina esposta in Matteo, V, 39 : « Ma io vi dico : non contrastate al male, anzi se alcuno ti percuote in sulla guancia destra, rivolgigli ancor l'altra », riappare dinnanzi al nostro pensiero la figura scolpita magistralmente in Isaia, di colui che porge la guancia ai percotitori. In quanto all'incitazione ad abbandonare spontaneamente i propri averi, notiamo che il *vatteràn*, cioè uno che cede di propria volontà i suoi averi e diritti, è una figura nota anche nel mondo rabbinico. I rabbini poi insegnano inoltre : chi distribuisce i propri averi in seguito al dolore per la caduta del Tempio, non deve distribuire più della quinta parte. Se qui non c'è come in Gesù l'assoluta rinuncia a tutti i propri beni, c'è pure la rinuncia a una parte di essi ; se c'è una differenza nella misura, il principio resta lo stesso. La legge rabbinica mira ad arginare l'uso di privarsi di tutti i beni.

Malgrado queste affinità, abbiamo visto però che esisteva un abisso fra Gesù e i rabbini.

Allorchè Gesù pronunciò il Discorso della montagna, egli doveva essere già molto noto nell'ebraismo palestinese, e aver richiamato su di sè l'attenzione di una grande folla. Ma se numerosi erano i suoi seguaci, numerosi dovevano essere anche i suoi nemici. Il cielo sotto il quale viene pronunciata l'orazione, è denso di nubi tempestose. Gesù, che, come abbiamo visto, insegna: « Amate i vostri nemici e pregate per coloro che vi perseguitano », si lascia pur sfuggire l'espressione : « Farisei istrioni e maledetti ».

Del resto, per persuadersi che il Discorso della montagna deve appartenere ad un'epoca in cui Gesù, dopo aver raggiunto una grande notorietà, un grande ascendente sulle folle, aveva anche raccolto in pari tempo un'amara messe di livore e di odio, basterebbe leggere lo stesso discorso nella versione presentata da Luca. Noi crediamo doversi attribuire un maggior carattere di autenticità alla recensione conservata in Matteo, ma quella conservata da Luca deve rispecchiare, se non fedelmente la parola di Gesù, per lo meno lo spirito che anima il discorso. Orbene, nel discorso presentatoci da Luca, le otto beatificazioni, si mutano in quattro beatificazioni e in quattro maledizioni. Ciò non sarebbe potuto avvenire, se il Discorso della montagna fosse stato puramente una espressione di amore, scevro di ogni qualsiasi risentimento di fronte a chicchessia.

Come abbiamo visto, nel campo della morale pura vi è una notevole corrispondenza tra l'insegnamento rabbinico e quello di Gesù. Ma trattandosi di insegnamenti, cioè di una cosa ragionata, ci sono ancora delle battute polemiche. Dove però l'armonia è perfetta è nella prece, cioè in una funzione in cui il fattore principale è costituito dal numinoso : quando l'anima si accinge a riversare il suo contenuto più intimo e più profondo, quando l'anima si eleva a un livello tale, dove la creatura e il Creatore si incontrano con un'immediatezza, che oseremmo dire assoluta, là appunto non possono giungere più i rumori della vita. È là che si incontrano tutte le anime assetate di Dio. Ed è così che credo di dovermi spiegare quella perfetta unità di idee e di sentimenti che anima la prece di Gesù nel Discorso della montagna e l'insegnamento rabbinico. Qui non si sente più vibrare nessuna nota polemica ; qui la vita terrena si è in certo qual modo elevata ; qui siamo giunti su quella linea dell'orizzonte, dove la terra e il cielo si fondono in un'unità sola.

Trieste.

I. Zoller.

ANCORA L'ANDROGINIA E I PRIMITIVI

Come era da prevedere, il Winthuis col suo scritto sull'androginia che fu recensito e discusso in « Ricerche religiose » (V, 452) ha destato un'opposizione vivacissima. Veramente il libro fu giudicato in un modo favorevolissimo dagli studiosi di etnologia e della scienza delle religioni. L'opposizione si manifestò dalla parte, donde lo scrittore se la sarebbe meno aspettata, dalle fila dei suoi proprii colleghi missionarii e dei suoi confratelli di ordine. Eppure questo non ci deve meravigliare. Sempre si realizzerà la parola: « Inimici hominis domestici eius » (Mat., X, 36). Ma anche lasciando questo da parte, è molto comprensibile che i colleghi dell'autore, che hanno lavorato tanto tempo quanto lui e anche di più nello stesso campo di missioni e che credevano di conoscere fino in fondo la vita dello spirito degl'indigeni, siano stati sorpresi in un modo sgradevole. Come ? Un altro diceva di avere osservato cose, che a loro stessi erano sfuggite? Non era un incolpare le loro doti di osservazione ? Non dovevano accogliere le sue osservazioni colla massima diffidenza ?

L'attacco contro il Winthuis fu iniziato da una breve discussione che apparve il 27 gennaio 1929 in un giornale viennese, di tendenza ecclesiastica la *Reichspost* e che aveva come autore uno scienzato di nome Lodovico Walk, amico della Scuola Missionaria del P. Guglielmo Schmidt in San Gabriele a Mödling presso Vienna. Il Walk rimproverava al Winthuis di professare un pansessualismo etnologico, che poteva difficilmente essere spinto più oltre. Il Winthuis, sosteneva il Walk, commetteva un errore gravissimo, quello di estendere e di generalizzare particolari etnologici e psicologici di una data regione o di una data tribù al di là dei limiti veri. La mentalità dei Gunantuna della penisola delle Gazzelle nella Nuova Pomerania nel Mare del Sud non è *la* mentalità primitiva, e il pensiero primitivo non è identico col pensiero sessuale. I popoli senza cultura hanno un mondo di idee ben diverso e molto più ricco. Non riesciamo a spiegarci psicologicamente come il Winthuis abbia potuto rappresentare nel suo complesso la vita di una tribù primitiva con una unilateralità così sorprendente e diremmo spietata, sotto il solo punto di vista dell'ermafroditismo.

Più gravi furono i dubbii emessi contro il Winthuis dai suoi colleghi missionarii di una volta. Padre Gerardo Peekel M. S. C., che trascorse quasi venticinque anni — il doppio del soggiorno di Winthuis — in mezzo agl'isolani del mare del Sud, pubblicò in *Anthropos*, XXIV (1929), 105-72, uno scritto tagliente, sia nella forma sia nelle idee, in cui cercava di confutare le conclusioni del suo confratello. Prima di tutto egli negava che l'elemento sessuale occupasse nel pensiero e nella vita degl'indigeni il posto straordinario assegnatogli del Winthuis. Nelle loro occupazioni del giorno come nelle ore di riposo, la sera, essi

parlano, dice il Peekel, di molte cose, però il loro pensiero in generale era immune da immagini sessuali coscientemente evocate. Può darsi, certo, che un pensiero o l'altro di origine sessuale vi si immischi. Ma nulla ci consente di supporre che ogni oggetto che capita fra le loro mani desti in loro rappresentazioni sessuali. Se le loro danze ogni tanto degenerano in giuochi indecorosi, non sono però così svergognate e così lascive e non hanno un carattere così passionale come il Winthuis le descrive. Sopratutto non è l'elemento sessuale la caratteristica della mentalità degl'indigeni: il pensiero anche degli Europei civilizzati è in un modo analogo penetrato di elementi sessuali. Quando il Winthuis rappresenta la mentalità dei primitivi come fissata principalmente, anzi esclusivamente, sull'elemento sessuale, egli non può sfuggire al rimprovero dell'unilateralità e dell'esagerazione. Per gli isolani del Mare del Sud al contrario ciò che è sessuale è malvagio senz'altro. Colpe sessuali anche ai loro occhi rappresentano qualche cosa di riprovevole e di degradante ; bambini illegittimi rimangono bollati per la vita. Quando il Winthuis afferma che già bambini di tre o quattro anni sono incitati dai genitori « ad perficiendam copulam » e che questo atto viene ripetuto tre o quattro volte al giorno, con il massimo divertimento degli adulti, questo deve essere considerato come una enorme esagerazione. Non solo questo non si fa, ma è anche impossibile per il semplice motivo che sarebbe un'offesa alle leggi del *totem* per cui si incorrerebbe la pena di morte. I bambini sono piuttosto esortati ad astenersi con cura da simili atti. Il Winthuis vede rappresentazioni sessuali in una quantità di cose che non hanno questo significato per gl'indigeni. Non è vero neanche che ogni oggetto eretto simbolizzi per il primitivo l'uomo, e ogni oggetto tondo la donna ; questo non è il caso, se non quando risulta dalle circostanze che si tratta di una cosa sessuale, e allora basta un piccolo segno, una linea o un cerchio.

La più antica religione degl'indigeni è l'adorazione della luna. La luce blanda, magica dell'astro notturno, di cui gli occhi non si saziano ; le sue fasi sempre mutevoli, che offrono alla fantasia di chi le osserva impressioni sempre nuove, sono adatte ad occupare lo spirito, mentre il sole, specialmente nelle regioni più calde, non desta una attenzione particolare, perchè esso è sempre lo stesso e non consente che lo si contempli a lungo. Gl'isolani del Mare del Sud distinguono fra una luna chiara ed una luna scura, e vedono, in questo astro, un essere consistente di due parti di genere diverso che nei miti sono considerate come indipendenti eppure sono una cosa sola. La luna chiara è un uomo, una donna, un maiale bianco, un cane bianco, un gallo bianco e così via: la luna scura è un uomo, una donna, un maiale nero, un canguro, un corvo e così via. Non si tratta di un essere a due sessi, ma di un essere a doppia forma, che appare ora come luna chiara, ora come luna scura e non ha nulla da vedere con la sessuale. Questa mutabilità e questa pluralità di forme della luna conduce ad una tautologia di espressioni nei miti, e nella plastica da una confusione o ad una combinazione di forme. La tautologia nei

miti lunari consiste nel fatto che le persone o gli oggetti in causa sono sempre un unico essere, cioè la luna in una delle sue fasi. Anche nella plastica dovevano essere foggiate forme che rappresentassero in un essere, uomo e donna, uomo e cane, uomo e porco, in *una* immagine. In tutte queste figurazioni si tratta però sempre solo di esseri a due forme, non a due sessi. Uomo e donna combinati in *una* immagine danno un uomo-donna, non un'ermafrodito nel vero senso della parola, perchè l'ambisessualità è qui un risultato contingente, non voluto. Tracce di un antico culto della luna sono anche le iniziazioni della gioventù virile quasi ancora in uso per tutto — per mezzo di cui i giovanotti si assimilano all'essere supremo e vengono divinizzati, così che per essi si realizza la parola del serpente nel paradiso : « et eritis sicut Dei » (Gen., III). Il Peekel chiudeva la sua esposizione con la dichiarazione categorica ch'egli doveva respingere recisamente l'ermafroditismo sostenuto dal suo collega di una volta, perchè egli non ne trovava traccia nei concetti e nei costumi dei Gunantuna.

Con il p. Peekel si schierò il confratello Padre Giuseppe Meier M. S. C. che nel suo articolo intitolato *Note critiche al libro di P. Winthuis*: « *Das Zweigeschlechterwesen* » non fu meno severo nella sua espressione, e questo nella stessa rivista *Anthropos* XXV (1930), pp. 73-135. « Il Winthuis, dice il p. Meier, esprime nell'introduzione alla sua opera, la convinzione che tutti quelli che hanno vissuto molto tempo fra popoli senza cultura accetteranno le sue asserzioni. Ora io ho vissuto con lui nella stessa regione ove egli proseguiva le sue ricerche, e anche molti anni fui il suo vicino immediato. Lui stesso più volte mi cita e cita i miei lavori ; egli sembra dunque supporre in me una conoscenza abbastanza profonda di questo dominio. Sulla fede delle mie esperienze e del materiale da me raccolto, io sono costretto a respingere francamente la nuova teoria dell'autore, e faccio osservare che voglio parlare solo degli indigeni dell'arcipelago di Bismarck, e particolarmente dei Gunantuna. Il Winthuis afferma che i canti di Gunantuna sono per la maggior parte indecenti, ognuno di essi descrivendo l'atto sessuale. Eppure è molto difficile di capire il senso autentico di questi canti, non perchè gli indigeni provino vergogna a trasmetterli, ma perchè i testi sono composti in una lingua antica e inintelligibile alla popolazione odierna. Io stesso ho raccolto presso a poco trecento canti, fra i quali cento trattano di argomenti sessuali. Lo scopo di questi canti erotici è di fare giudicare da un'assemblea popolare quelli che hanno commesso colpe sessuali e di svergognarli dinnanzi a tutti i membri della comunità. In ogni caso, gl'indigeni adoperano espressioni figurate per le parti genitali : ma queste espressioni sono solo adoperate nella collera come improperii. Quando il Winthuis suppone che ogni oggetto allungato sia simbolo maschile, ogni oggetto rotondo femminile, questa spiegazione è campata in aria. È anche inesatto ciò che l'autore racconta della corruzione della gioventù ; di fatti non è vero che i bambini siano indotti dai genitori a

pratiche sessuali: questa sarebbe invece una condotta spudorata e degna di morte agli occhi degl'indigeni, perchè fratelli e sorelle appartengono alla stessa classe di *totem* nei cui limiti rapporti sessuali sono proibiti sotto pena di morte. Ma anche l'interdizione di ogni contatto sessuale fra persone di diverse classi di *totem* e di matrimonio viene già ripetuta ai giovani nell'iniziazione. Chi non è iniziato deve astenersi da qualsiasi rapporto sessuale, e alle ragazze viene anche insegnato che fuori del matrimonio questi rapporti non sono leciti. Non è vero che, come dice il Winthuis, dopo le danze danzatori e danzatrici si abbandonino, mescolati, ai loro istinti: mai una cosa simile accade presso i Gunantuna. E non è vero nemmeno, che il loro pensiero sia prima di tutto preoccupato di oggetti sessuali; non quest'argomento ma questioni di vivande e di danaro l'interessano prevalentemente. Il Winthuis erra quando egli annovera i Gunantuna fra i primitivi, e parla per la loro mentalità di una legge d'identificazione per cui il simbolo sarebbe da loro preso per l'oggetto. Non conoscono neanche il modo di pensare dei primitivi, a loro attribuito dal Wenthuis, animistico, che personifica ogni oggetto; nè il participativo, che prende la parte per il tutto, il membro per il corpo; nè il collettivistico, che suppone la responsabilità dell'individuo per la tribù e della tribù per ogni individuo. Il modo di pensare dei Gunantuna, in breve, non è sostanzialmente differente da quello degli Europei. Hanno la stessa ragione come noi; non v'è nessun motivo di considerare il loro pensiero come anormale, o alogico, prelogico o eterologico. Il mio giudizio, dice Padre Meier concludendo, è che il Winthuis si è sbagliato. « La sua teoria dell'ermafroditismo non si adatta ai Gunantuna e non può trovare una base nei loro concetti. Egli s'illude di avere spiegato i problemi etnologici più importanti, ma in realtà egli si è solo ingannato e ha mandato a rovescio ogni pensiero sano. Ciò che egli ci presenta è una cronaca scandalosa di pervertimenti sessuali. Non si può immaginare nulla di più unilaterale di quest'ultima opera del Winthuis ».

Il Winthuis non ha lasciato i suoi avversarii senza risposta. Nel modo più energico egli respinge l'accusa di pansessualismo rivoltagli dal Walk, poichè nel suo libro sull'ermafroditismo non si può parlare di pansessualismo nel senso della scuola psicoanalitica di Sigmund Freud nè di pansessualismo inteso nel senso più largo di una riduzione del complesso della cultura mentale dei primitivi all'elemento sessuale, poichè, come l'indica il titolo, non si tratta dell'ermafroditismo dei primitivi in genere, ma in un modo speciale di quello degli indigeni dell'Australia centrale e di altre tribù, fra i quali i Gunantuna della penisola delle Gazzelle nella Nuova Pomerania. Inoltre il dotto missionnario cattolico W. Wanger che ha lavorato per quasi trent'anni fra gli Zulù nell'Africa del Sud osserva giustamente che il sistema del Freud sia « toto coelo » diverso dal metodo seguito dal Winthuis nel suo libro — poichè questi non ci presenta come il Freud la sola sua psicoanalisi ma al con-

trario, ciò che gli stessi indigeni gli hanno comunicato del loro pensiero. Gli attacchi del Peekel sono stati refutati in uno scritto speciale intitolato : *Die Wahrheit über das Zweigeschlechterwesen durch die Gegner bestätigt.* (La verità nella questione dell'ermafroditismo provata dagli oppositori; Leipzig, C. L. Hirschfeld, 1930) mentre nella sua opera più recente : *Einführung in die Vorstellungswelt der Primitiven. Neue Wege der Ethnologie* (Introduzione nel mondo rappresentativo dei primitivi. Nuove vie dell'etnologia. Leipzig, L. C. Hirschfeld, 1931, 364 pagine e 4 tavole illustrate) egli non solo combatte le obiezioni del suo collega missionario di una volta, Giuseppe Meier, ma anche i rimproveri del Walk e del Peekel. Per maggiore brevità, designeremo in seguito l'opera principale sull'ermafroditismo (*Das Zweigeschlechterwesen*) con I, «la verità a proposito dell'ermafroditismo » con II e l'Introduzione con III.

Ciò che di primo acchito non fa apparire le dichiarazioni del Peekel e del Walk in una luce molto favorevole, è il fatto sorprendente che essi non sono al chiaro su di un concetto così elementare come quello del primitivo. Il Meier dichiara con serietà che i Gunantuna non sono da considerare come primitivi. Il Peekel assicura che il pensiero primitivo non è molto diverso dal pensiero europeo : che anzi tutti e due sono identici. Ora è stabilito scientificamente da molto tempo che i primitivi non si distinguono dai popoli civilizzati solo per la loro cultura molto più povera, ma anche per il loro concetto particolare del mondo : questo concetto ha come carattere specifico la preponderanza delle rappresentazioni magiche. L'uomo civilizzato vi scorge pregiudizii superstiziosi, che per lui sono, *almeno in linea di principio, uno stadio* superato da lungo mentre l'uomo di scarsa cultura vi aderisce fedelmente e si lascia dominare da esse. Donde un contrasto essenziale tra la concezione e la condotta della vita dell'uno e dell'altro. Se ammettiamo che nel più recondito dell'anima primitiva esiste radicato questo fondo di magismo, allora possiamo ricostruire la visione del mondo del primitivo con le sue usanze e le sue attitudini spesso così strane, secondo una logica così sorprendente, che nessuno può dubitare della sana e acuta ragione degli indigeni. In questo senso, il Meier ha il diritto di scrivere che essi hanno la stessa ragione umana come noi e che il loro modo di pensare non è nè anormale, nè alogico, prelogico o eterologico. Eppure si deve sempre tener in mente la differenza profonda che sussiste tra il pensiero di un civilizzato e quello di un primitivo. Se lo si dimentica, non è più possibile la comprensione delle particolarità dei primitivi, non è più possibile penetrare l'anima loro anche se uno vivesse per decennii in mezzo a loro. Il Peekel e il Meier sono esempii viventi delle conseguenze fatali di una tale trascuratezza. Se Peekel non avesse identificato il pensiero del civilizzato con quello del primitivo, egli non sarebbe caduto nell'errore grossolano di trarre dall'uno conclusioni valide per l'altro, come egli fa volentieri. Il Meier, con lo stesso presupposto, si sarebbe risparmiato

l'errore incredibile di negare ai Gunantuna la forma di pensiero animistica che è identificativa, partecipativa, collettiva, in cui si esprime il pensiero magico, descritto esattamente dal Winthuis.

Il Peekel e il Meier hanno più volte lasciato intendere che gli oggetti e le pratiche considerate dal Winthuis come aventi un significato sessuale non sono tali per gl'indigeni, ma che il missionario stesso, secondo la propria mentalità, le ha interpretate in questo modo. Ma il Winthuis replica (II, 9. 51): non sono io che ho introdotto queste interpretazioni nel pensiero primitivo, anzi la preponderanza dell'elemento sessuale mi ha colpita in tutte le manifestazioni della loro civiltà: danze, leggende, culto, arte e magia. Io non vi potevo introdurre la mia mentalità particolare per il semplice motivo che questi fatti non sono la mia invenzione ma che gl'indigeni stessi, con la mia maggiore sorpresa, me ne davano un'interpretazione sessuale. Senza nessun sospetto, cantavo un giorno uno dei canti malinconici e non senza bellezza per l'orecchio di un Europeo, ch'io avevo imparato dagl'indigeni. Un negro che passò mi avvertì che il canto aveva un significato lascivo. Alla mia domanda come mai la cosa fosse possibile perchè non vi era nel canto intero nessuna parola scandalosa, egli replicò che pure era indecente, senza spiegarmene altrimenti il senso. Così imparai che i canti dei Gunantuna non sono affatto, come si pretende spesso, canti senza significato e che sono anche intelligibili a loro ed io decisi di chiarire la cosa (I, 6; II, 52).

Il Winthuis fu incoraggiato in questo, come egli stesso racconta, dal padre Guglielmo Schmidt, che gli mandò un fonografo, per mezzo del quale egli potè registrare un gran numero di canti nel testo primitivo. Li mandò insieme colla traduzione letterale precisa a Padre Schmidt che li distrusse per il loro contenuto osceno (I, 6; II, 41). Di nuovo furono i Gunantuna stessi che rivelarono al missionario, che vi sono nella loro lingua espressioni a doppio senso, l'uno, consueto, letterale e l'altro figurato, e di solito ignoto agli Europei. Una volta, racconta, egli (I, 10; II, 52) aveva fatto un gesto coll'indice proteso. Subito dopo il suo discorso uno dei suoi uditori negri gli raccomandò di astenersi da questo gesto nell'avvenire, perchè tutti, uomini, donne e bambini avrebbero subito pensato a qualche cosa di molto diverso che quello cui egli aveva pensato! Un'altra volta, egli aveva reso ad un vecchio antropofago un servizio, che aveva molto rallegrato quest'ultimo. In segno di riconoscenza fu invitato da lui ad un pranzo festivo. Appena arrivato, il missionario fu dal capo interpellato ridendo: «Vedi qui questa lancia; è buona, non è vero? E tu conosci anche i bastoni coi quali trasportiamo banane e maiali. Sono buoni bastoni non è vero? Ma noi uomini, ne abbiamo migliori ancora, cioè il « membrum erectum », aggiunse egli, e non si stancava di cantare le qualità delle sue lancie e dei suoi bastoni da trasporto» (I, 9 e seg.; II, 52). Dinnanzi tali fatti, appare incomprensibile che il Peekel ed il Meier possano dichiarare che gli oggetti sessuali non occupino un posto così grande nel pensiero degl'indigeni. Il Meier

dubita anche che la parola *rumu*, lancia, significhi « membrum », e pensa che il Winthuis abbia inventato questo senso. Eppure B. Bley nel suo dizionario della lingua della Nuova Pommerania, (stampato nel 1900 e così accessibile al Meier), dice espressamente : « *rumu*, lancia, gialda ; nel senso figurato penis » (II, 54). La parola *bilauna* : naso, ha lo stesso significato. Il Meier contesta anche questo. Il Winthuis racconta però che, una volta, egli aveva adoperato questa parola in chiesa senza un sospetto del suo doppio senso, e aveva provocato una risata generale. Un negro interrogato sulla causa di quest'ilarità rispose in modo da non potersi più dubitare sul doppio significato della parola naso (III, 247). Il Winthuis registra una quantità di prove che dimostrano che anche le parole freccia, braccio, filo d'erba, etc., hanno significato sessuale maschile, e le parole : occhio, orecchio, battello, cerchio etc. un significato femminile.

Secondo il Meier ed il Peckel, il Winthuis, nella sua descrizione dei rapporti sessuali presso gli Indigeni avrebbe smisuratamente esagerato ; in particolare i bambini non sono così corrotti come egli li rappresenta. Il Winthuis può appoggiarsi sulla testimonianza del missionario A. Kleintitschen che dice nel suo scritto : *Gli abitanti della spiaggia della penisola delle Gazzelle* : « già dei primi anni, i bambini sono profondamente corrotti. Crescono nell'atmosfera pestilenziale del vizio, che agisce in un modo doppiamente nocevole nella loro tenera età. Sono testimoni di tutti gli atti vergognosi degli adulti. Troppo presto li imitano, e così non ci dobbiamo meravigliare se già bambini di cinque anni sono afflitti da tutti i vizi. I genitori non fanno che riderne e non temono neppure di pervertire i propri figli » (II, 11). Il Peekel stesso confessa che presso i Gunantuna « tutto è veramente sepolto sotto un caos di passioni, di avarizia, di sregolatezza e di ubbriachezza ». (II, 8). Il Meier confessa nel suo articolo : *Popoli primitivi e stato paradisiaco*, che i Gunantuna si abbandonano ad ogni forma di immoralità come la sodomia, la bestialità e la pederastia. Appunto perchè gli sembravano troppo immorali, il Meier non voleva battezzare i Gunantuna; fu anche lui a sconsigliare instantemente al suo vicino, il Winthuis che voleva dopo una lunga preparazione, ammettere i suoi allievi negri al battesimo, di riceverli per la loro tremenda perversità morale. (III, 228). Quando il Peekel scrive che per gli isolani del Mare del Sud tutto ciò che è sessuale è già per questo fondamentalmente cattivo, moralmente cattivo, egli trascura il fatto che la parola *Kaina* è stata introdotta solo dai missionari e non aveva all'origine altro significato che quello di « vecchio guastato, putrido » (II, 15). Il Peekel s'inganna quando dichiara che i genitori negri nello spingere i bambini « ad perficiendam copulam » trasgredivano le interdizioni totemiche. Simile delitto esisterebbe solo, se essi incitassero i propri figli, che come fratelli e sorelle appartengono alla stessa classe di *totem*, alla copula fra di loro, e di questo il Winthuis non ha parlato (II, 15 ; III, 299 e seg.). Il Meier non vuole

ammettere che i canti degl'indigeni abbiano sopratutto un contenuto licenzioso. R. Parkinson invece nell'opera sua: *Trent'anni nel mare del Sud* afferma che, nelle loro adunanze, giovani e vecchi cantano i canti più spudorati e che è impossibile immaginare qualche cosa di più osceno (III, 238). Nega perfino il Meier che dopo le danze avvengano rapporti sessuali sfrenati; simile fatto non è mai esistito presso i Gunantuna, pensa egli. Ma pure egli, in altra occasione, concede che le danze sono per gran parte responsabili degli adulteri che spesso si commettono in seguito ad esse, come narra il p. Kleintitschen d'accordo con altri esploratori. Nelle danze dei Gunantuna regna la massima immoralità (III, 270).

Il Meier ed il Peekel respingono energicamente l'idea che i Gunantuna conoscano l'ermafroditismo e dicono che non vi è nessuna traccia di questo nelle raffigurazioni degli indigeni del Mare del Sud e degli Australiani. Eppure il Peekel espone a lungo come gl'isolani del Mare del Sud distinguano fra una luna chiara ed una luna scura e concepiscono l'una e l'altra come uomo e come donna. Egli anche riconosce che l'arte plastica degl'indigeni foggia delle raffigurazioni che rappresentano in *una sola* immagine un uomo ed una donna. Quando egli asserisce che si tratta qui solo di esseri a doppia forma, non a doppio sesso, egli fa un gioco di parole che nessuno prenderà sul serio. Nel suo contributo al volume edito in onore del p. Guglielmo Schmidt dai suoi ammiratori (Vienna, 1926) il Peekel stesso parla di un essere che gl'indigeni ora intendono come maschio, ora come femmina; « un tale essere, egli spiega, è solo la luna, che nei miti appare ora come uomo, ora come donna, con lunghi capelli, o come una strega divoratrice di bambini. È dunque ambedue, uomo e donna » (II, 24). Perchè, secondo i dati dello stesso Peekel, le iniziazioni, in quanto vestigi di un antico culto della luna, hanno lo scopo di rendere i giovani simili all'essere supremo, alla luna del doppio sesso, è naturale che, mediante l'iniziazione, i giovani siano trasformati in esseri a doppio sesso. Gl'indigeni sono certi di questa trasformazione, e specialmente gl'iniziati non hanno il minimo dubbio sul loro essere insieme di sesso maschile e femminile. Essi mediante la subconcisione, portano il sesso femminile (III, 36). Nell'iniziazione Mogoru dei Papuasi e Kiwai i nuovi iniziati devono mangiare piccoli frammenti dei genitalia di un uomo e di una donna e in un'altra occasione devono praticare la sodomia, come racconta G. Landtman (*The Kiwai Papuans of British New Guinea*, London 1927, pp. 237, 367). Paul Wirz dichiara espressamente nella sua opera sui Marindanim della Nuova Guinea olandese del Sud che i giovani devono, mercè l'iniziazione, essere tramutati in donne e che per ciò i rapporti sessuali stabiliti fra uomini non sono, agli occhi loro, atto di sodomia ma il solito « actus viri cum femina » (III, 38). Nella stessa opera si può leggere che presso i medesimi indigeni in mezzo all'azione cultuale, viene uccisa una giovane coppia « in actu coniugali » che poi è divorata: un'atrocità che non è altro se non la realizzazione

dell'idea che, come la coppia messa a morte sopravvive nel dilà, sotto la forma di un essere a doppio sesso, anche i participanti al culto vivranno come esseri ermafroditi. È anche da segnalare che i giovani, in certe occasioni festive, portano gli ornamenti da capelli delle ragazze e delle donne, e al contrario, le ragazze portano il costume dei giovani, che in oltre in queste stesse occasioni gli uomini rappresentano donne e vestono indumenti femminili (III, 142).

L'idea che l'efficienza dell'iniziazione non si limiti al mondo presente ma si protenda fino nell'aldilà, appare non solo presso i Marindanim, e viene provata dallo sforzo fatto per provocare l'assimilazione dei nuovi iniziati all'essere originale. I primitivi vanno anche più avanti. Non solo vogliono diventare simili all'essere originale, ma vogliono essere strettamente collegati a lui, vogliono essere una cosa con lui, dissolversi completamente in lui. In molti culti questo viene espresso nel modo seguente : l'essere originale, rappresentato come un mostro spaventoso, divora gl'iniziati, per vomitarli poi (III, 140). I primitivi intendono volentieri la creazione come una generazione, l'essere primitivo creatore come l'avo o l'ava, come il loro antenato, sempre vivente, che ha istituito le iniziazioni, per fare degli esseri umani, esseri a doppio sesso che come tali vivranno al dilà della tomba. Qui il mistero centrale della religione di questi popoli, è questo il senso religioso profondo che sta alla base del loro culto (III, 133, 140, 144 e seg.).

Così il Winthuis è penetrato in fondo all'anima degl'indigeni. Egli ha trovato la chiave che dischiude il loro santuario : cioè l'idea dell'ermafroditismo. Questo non è nuovo. Gli antichi Sumeri concepivano l'essere primitivo come la Madre primordiale, insieme vergine e androgina, come ha dimostrato Alfredo Jeremias nel suo *Manuale della cultura spirituale dell'Oriente antico* (seconda edizione 1929, p. 327). Egli ricorda anche che, secondo Platone, il sesso maschile nell'epoca primitiva discendeva da Helios, il femminile da Gaia, l'ermafrodito da Selene, da questa divinità del cielo con cui ancora viene messo in relazione l'ermafroditismo dei primitivi del Mare del Sud.

Monaco di Baviera.

GIUSEPPE SCHNITZER.

L'« OTTIMA RELIGIONE »
DI TERENZIO MAMIANI

In questo momento di gravissima depressione morale e materiale e di viva attesa, da parte delle anime buone, per un risollevamento dello Spirito sopra tante rovine causate dall'eccesso di egoismo e di orgoglio nell'uomo, col conseguente infiacchimento, in questi, del vero senso religioso, non sarà opera vana ricordare in succinto quali furono le idee, in fatto di religione, che maturarono a suo tempo nella grande mente di Terenzio Mamiani. L'influenza esercitata da queste sulla gioventù italiana dell'epoca fu senza dubbio molta, sebbene in proporzione minore di quella esercitata dal pensiero filosofico-religioso-politico del Mazzini, ma tali idee non furono coltivate in seguito come si meritavano. Ciò, per molteplici ragioni: per lo spirito clericaleggiante, antilaico, che i governi democratici italiani, furono impotenti a soffocare; per l'apparenza un po' semplicistica, quasi istrionica, con cui generalmente si presentano queste concezioni illuministiche; e anche — diciamolo pure — per la supervalutazione che gli Italiani della fine del secolo scorso e del principio di questo, fecero dell'elemento esotico a detrimento del nostrano (posizione altrettanto falsa quanto l'opposta, e che ha, se non altro, il demerito di aver dato motivo al sorgere del nazionalismo).

Quando si parla del Mamiani, saltano alla mente quasi automaticamente i nomi del Gioberti e del Rosmini, e le controversie filosofiche che corsero tra questi importanti personaggi (questioni oramai superate e alle quali nessun filosofo più pensa); ma quel che ci sembra meritevole di esser segnalato, si è il senso dinamico da cui il Mamiani è costantemente guidato in tutte le sue ricerche; lo spirito liberale di lui, sempre rivolto al miglioramento morale e sociale dei suoi simili, tutte cose che rifulgono nei suoi scritti, anche in maggior misura che in quelli dei suoi illustri avversarî.

Tanto più mi sembra opportuna questa piccola riesumazione delle idee religiose del Mamiani, in quanto esse sono, più di tante altre, atte a mostrare una giusta via di mezzo tra punti di vista diversi. Lo vediamo chiaramente oggi: l'hegelianismo, il razionalismo delle correnti positivistiche, l'irrazionalismo nelle sue più svariate espressioni (prammatismo, intuizionismo, filosofia dell'azione, ecc.), hanno avuto una ripercussione più o meno accentuata nel campo propriamente religioso. Così, se da un lato vi è la tendenza ad assegnare tutto alla ragione a scapito della fede, dall'altro si verifica il fenomeno inverso: se alcuni fanno ogni

parte all'elemento emotivo, sentimentale, attivo, per altri invece è l'elemento razionale, contemplativo, ad avere il sopravvento su tutto il resto. O religione, nonchè distinta, completamente avulsa dalla filosofia, oppure religione basata sopra rigidi schemi razionali, alla quale fa difetto ciò ch'è proprio del fatto religioso : l'emozione, il sentimento, lo spirito di carità.

Il pensiero religioso di Terenzio Mamiani presenta il vantaggio su molti altri d'una visione religiosa sentimentale armonizzantesi con la filosofia, le scienze empiriche, la sociologia, quali sono concepite dall'uomo moderno, sebbene dall'epoca della morte del Mamiani ad oggi siano trascorsi quarantasei anni.

Soffermiamoci anzitutto sulla distinzione tra ortodossia ed eterodossia. È noto che in tutte le religioni sono esistiti, esistono ed esisteranno sempre ortodossi ed eterodossi, precisamente come nel campo filosofico-scientifico vi sono stati, vi sono e vi saranno sempre dei Cremonini e dei Galilei. Senza negare precisamente la funzione storica della ortodossia (di valore più che altro negativo, in quanto essa si limita ad una critica dell'elemento innovatore e riformistico), occorre però distinguere : il lavoro dell'ortodossia, di freno per una corsa troppo rapida verso la conquista di posizioni nuove, conquista che, se avvenisse innanzi tempo, potrebbe forse recar pregiudizio al conquistatore stesso per un ulteriore avanzamento ; e lo spirito propriamente ortodosso. Il primo è riconosciuto e, nello stesso tempo, apprezzato anche dai non ortodossi ; l'altro è quel che viene giustamente deprecato dagli eterodossi, è ciò contro cui mette in guardia il Mamiani. L'ortodossia è dunque utile per l'incremento della religione, press'a poco come il male serve ad una realizzazione ognora più grande e più efficace del bene. Satana che lavora per Dio ! Un tale riconoscimento non significa però che si debba dare al male e a Satana un'interpretazione diversa da quella che normalmente ad essa si dà.

La posizione degli ortodossi (di tutte le religioni) rispetto agli eterodossi è messa in chiara luce dal Mamiani nella sua opera : *Della Religione positiva e perpetua del Genere umano*. Ho detto che la tendenza religiosa d'oggi è, specie fra i protestanti, l'accentuazione del distacco tra filosofia e religione : certamente si tratta di due campi diversi, inconfondibili. Nel pensiero del Mamiani questo distacco è ritenuto artificioso : la religione non può affatto prescindere dal fondamento metafisico. L'intuizione del Santo è la base della religione, ma è intuizione d'un qualche cosa di reale, di eternamente vivente, indipendentemenöe dal soggetto che la intuisce. È l'Assoluto come Essere, realisticamente inteso. Essere religioso significa adorare l'« assolutamente giusto : l'assolutamente buono », l' assolutamente bello, cioè il Santo, che rappresenta appunto la sintesi di tutte le « primalità », e potrebbe esser considerato come il « Dio ignoto », dei Greci e l'Innominabile degli Ebrei. Nell'atto

d'adorazione non bisogna mai perder di vista il motivo profondo per cui il cuore umano e il sentimento interno dell'uomo si sono lasciati andare ad esso. Si adora Dio perchè si è acquistata la convinzione che sia la Giustizia, la Bontà e la Bellezza per eccellenza. È il sentire e il sapere una tale Giustizia come eternamente esistente e vivente, al disopra di ogni confessione e di ogni setta, ciò che il Mamiani ritiene capace di svegliare l'entusiasmo religioso nelle anime elette, per quanto poche esse possano essere.

Il Mamiani parla di due modi di apprensione dell'Essere: l'una velata, l'altra radiosa, che scalda l'anima nostra di perenne e vivo tepore. La prima riflette la teologia naturale, la seconda la rivelazione. Resta a vedersi se quest'intuizione, o rivelazione che dir si voglia, si possa riguardare come somministrata una volta tanto, oppure come il lento portato di età numerose e di popoli diversi (1).

È noto quale sia l'obbiezione degli ortodossi alla suddetta concezione religiosa: la religione deve, in ogni tempo, appoggiarsi sopra dati certi, sopra qualche cosa di ben definito. Essa non può essere insomma un continuo divenire, in quanto ciò che si svolge e muta, illude e tradisce la giusta aspettazione degli uomini. Come si vede, l'argomento di coloro che sono chiusi ad ogni tentativo d'innovazione è sempre il medesimo in ogni epoca! Ma il Mamiani non si trova certamente nell'imbarazzo quando si tratta di confutare argomenti di simili genere. Ed imposta il suo piano difensivo ed offensivo nel modo seguente:

« Primamente rispondo che a far computo giusto della provata « contemporaneità del mammutte e dell'uomo, e giù discendendo insino « all'era cristiana, egli non si esagera in asserire che Dio lasciò nell'igno« ranza la nostra intera progenie per lo spazio almeno di centomila anni; « e che oggi medesimo lascia, per anco, due terzi di nostra stirpe nell'igno« ranza della vera ed unica fede. Nè giova il dire che i profeti prenun« ziarono la luce evangelica assai tempo prima; sendochè quegli stessi « profeti sono modernissimi a ragguaglio dei centomila anni anteriori; « e chi avvisò e seppe di quei profeti, salvo il popolo ebreo, picciolis« sima frazione dell'intera famiglia umana? Senza qui aggiungere che « il lor parlare suonò incerto e sibillino al popolo stesso che l'ascoltava « e il quale, per ciò medesimo, restò fedele al dogma mosaico e vi rimane « tuttora (2).

La rivelazione « ab extrinseco », compiuta dal Mediatore Divino — secondo il M. — non riesce molto chiara e le diversità d'interpretazione, le chiose, i giudizî, le aggiunte, le mutilazioni, ne fanno fede. Inoltre, nel Cristianesimo, le numerose confessioni esistenti possono valere quale testimonianza dell'asserto. Avverte infine che « quando taluno,

(1) T. Mamiani, *Della Religione positiva e perpetua del Genere umano*, Milano 1880, pag. 421.
(2) T. Mamiani, *op. cit.*, pag. 423.

« divertendo dall'attual controversia, mi persuadesse dovere ognuno « seguitar docilmente la fede religiosa in cui nasce e adempiervi buone « e fruttuose opere, io lo avvertirei issofatto che il documento medesimo « sarà predicato con le stesse ragioni dall'ebreo, dal musulmano, dal « buddista e dall'idolatra (1) ».

Al Mamiani preme essenzialmente di mostrare la « natura dinamica » della rivelazione ; egli dice che intendere la rivelazione divina nel modo in cui la intendono gli ortodossi delle diverse religioni, come un che di dato una volta per tutte, in una certa epoca, limitatamente a qualche popolo, è, non solo contraddire a certi fatti evidenti della storia del genere umano, ma è un rimpicciolire Dio, è, in certo qual modo, un negare la storia nel senso in cui questa dev'essere intesa da colui che si sente intimamente religioso, cioè come un succedersi di fatti preordinati alla realizzazione del disegno divino.

Siamo anche noi del parere che la religione si concreti nell'autoelevazione, mediante la preghiera e l'effettuazione di speciali riti, nell'adorazione insomma, ma guardiamoci bene dal cadere in ciò ch'è più riprovevole al cospetto di Dio : nel peccato d'orgoglio. Ed è orgoglio gravissimo il credere sè o un determinato consorzio d'individui, depositarî unici ed esclusivi d'una verità rivelata in un certo momento e in un certo luogo ; nel credere che la possibilità di salvazione sia concessa ad un dato numero d'individui credenti in un modo piuttosto che in un altro, ossia ad un popolo eletto. Chi dice vane la preghiera dei musulmani e quella degli idolatri, in quanto autoelevazione di un essere finito verso una potenza infinita, dimostra di non esser riuscito ad oltrepassare i termini d'una visione religiosa assai ristretta. Peraltro la bontà e, se si vuole, la superiorità del Cristianesimo di fronte alle altre religioni è un fatto la cui verità diventa patente se si tien presente il carattere dinamico, progressivo dello spirito religioso in genere. Ci si accorge allora che lo spirito confessionale del Cristianesimo stesso è più largo e più libero di quello delle altre religioni; che la sua struttura teologica è relativamente più razionale di ogni altra ; e, sopratutto, che il carattere essenzialmente etico della religione cristiana è atto a farci percorrere, più che non faccia qualsiasi altra religione, un lungo tratto di cammino sulla strada che conduce al tempio del « Dio ignoto ».

* * *

Quel poco che abbiamo detto è sufficiente a fornire un'idea delle fondamenta sulle quali il Mamiani voleva appoggiata la sua « Civitas Dei », l'ottima delle religioni. Vediamo ora quale ne sia il corpo.

Il Mamiani accenna anzitutto che la religione, per esser vera, non deve contrastare coi postulati della ragione e della scienza, verità questa

(1) T. Mamiani, *op. cit.*, p. 423.

che, insegnata da S. Paolo e poi dagli Scolastici, costituisce oggi la base della filosofia cristiano-cattolica, sebbene i cattolici ortodossi, pur professando di riconoscere la verità, abbiano fatto e facciano del loro meglio per valorizzare dei motivi che ne diminuiscono la portata. L'argomento addotto dal M. non differisce da quello ordinario : tanto la ragione quanto la fede provengono da Dio e fanno capo a Dio ; dunque l'una non può contraddire l'altra.

In secondo luogo il M. ritiene che sia da combattere l'antropomorfismo (come insegna il Cristianesimo), il quale è ingiurioso per la Divinità col trasferire che facciamo in essa qualcuna delle nostre contingenze. Di esso il M. fa una graduatoria : bisogna distinguere tra l'antropomorfismo del Genesi con Dio che passeggia per i viali dell'Eden, e con Mosé, che vede il volto, il dorso e le spalle diDio ; e l'antropomorfismo di Tommaso da Kempis e di Santa Teresa di Gesù, nel quale si sente che la squisitezza e la purità non bastano a togliere al linguaggio, una « colorazione passionale ».

In terzo luogo, l'ottima religione deve sempre andare pienamente d'accordo con la morale, ed essere di stimolo per il nostro perfezionamento. Il comandamento di Cristo agli uomini, di esser perfetti come il Padre loro che sta in Cielo, è un segno non equivoco di questo carattere evolutivo del Cristianesimo, e dell'essere questo la fase veramente preparatoria all'avvento di quella religione di tipo universale realmente « cattolica », che, con lo squarciare il velo dei diversi confessionalismi, mostrerà la maestosità, la bellezza e la vastità del tempio di Dio.

In quarto luogo, si deve amare e servire Dio per sè, ritenendo per secondario l'utile nostro e anche l'utile universale. Qui cade però in acconcio un'osservazione : il M. non giudica immorale la speranza nel premio e il timore nel castigo, come la giudicano i fautori della « morale indipendente », ma dice che bisogna riguardare la speranza nel premio come « cosa secondaria », anche perchè lo sperare in una ricompensa per la pratica della virtù è umano, come recentemente ha fatto pure rilevare il Tarozzi nella sua opera *L'Esistenza e l'Anima* (1). Il M. vuol far notare solo che « tutti i beni del mondo non equivalgono e non « compensano qualunque menomazione del nostro morale perfezio- « namento, dappoichè solo per essi e non per verun'altra cosa noi ci « accostiamo via via alla perfezione assoluta, dov'è l'essenza del bene « e però anche l'unificazione della virtù e della felicità (2).

Parimenti nel delineare la sua « ottima religione », si mostra contrario all'ascetismo esagerato sia dei buddisti, sia di non pochi cristiani, come del resto giudica riprovevole e condannabile l'incontinenza e l'intemperanza.

---

(1) G. Tarozzi, *L'Esistenza e l'Anima*. Laterza, Bari, 1930, pag. 204-205-206.
(2) T. Mamiani, *op. cit.*, pag. 447.

Come platonico, il Mamiani ha il culto della bellezza : egli la ritiene rivelatrice immediata della Divinità, e quindi la considera come sacra e religiosa.

Nei rapporti tra religione e scienza, come già abbiamo accennato, asserisce il Nostro che spetta all'ottima religione d'inculcare l'affinamento dell'intelletto e l'acquisto della scienza. Ciò viene insegnato, a dir vero, da tutte le religioni, nondimeno viene di fatto gravemente pregiudicato dall'atteggiamento ordinario delle ortodossie. La storia ci fa vedere come le religioni furono spesso d'impedimento allo sviluppo della scienza. Nell'ottima religione del M. non havvi motivo ad apprensioni di tal genere, inquantochè l'intuizione del Santo non si trova per nulla in contrasto con l'armonia e l'euritmia della natura : il Santo e il Vero perciò si accordano.

Il Mamiani contempla infine la religione nei suoi rapporti coi problemi sociali. Ufficio della pietà religiosa dev'essere innanzi tutto la massima sollecitudine per i diseredati dalla fortuna. Crede giustamente che l'odio dei comunardi verso il clero abbia più che altro per causa il modo di comportarsi del clero, specialmente cattolico, nei riguardi delle plebi ; sia insomma da ascriversi a mancanza di carità e d'amore, e al fatto che l'insinuazione dello spirito di rassegnazione spesse volte non è fatta con purità d'intenti. È questa ormai l'antica storia che sempre si ripete, ma contro la quale non dobbiamo mai stancarci di battere. Per quanto avverso al movimento socialista, egli comunque lo giustifica sotto certi aspetti, giudicandolo un effetto dell'egoismo degli ottimati e dell'affievolimento dello spirito di carità cristiana. Ma non è mia intenzione soffermarmi su ciò, anche perchè l'elemento sociale attinente all'ottima religione del M. non si discosta di troppo da quello dei positivisti del secolo scorso. Il Constant, il Comte, il Taine dissero press'a poco le stesse cose, sebbene con spirito naturalistico anzichè teistico, sostituendo l'Umanità deificata al Dio del platonismo-cristianesimo.

È senza dubbio merito grande del Mamiani (merito che nessuno, che non sia disposto a farsi legare mani e piedi al carro dell'ortodossia religiosa, vorrà certamente negargli) l'avere ricordato che non vi è fede vera s'essa non cova in fondo all'anima ; e che i riti e le formule fredde e meccaniche rappresentano sempre, per qualunque religione, una materializzazione, una decadenza dalla purezza originaria. Inoltre, il religioso non può non essere sempre intimamente ottimista ; non vi è per lui lassù il regno di Dio e quaggiù il regno di Satana, ma Dio regna ovunque esiste l'Essere : il male è solo un effetto della cattiva volontà degli uomini, è l'oblio voluto da questi di riconoscersi ciò che sono, ossia figli di un unico Padre. Ne consegue che il virtuoso, per esser tale, dev'essere utile agli altri più che a sè stesso. Concezione questa, come si vede, squisitamente cristiana, sebbene da essa il Pesarese tragga materia per i suoi attacchi al monachismo e al cenobitismo, per quanto egli ecceda nella critica a questi.

* * *

Il Mamiani chiama positiva la religione di cui ha tracciate sì bene le linee. Tale aggettivo è da lui ritenuto appropriato quando si pensi ch'egli ammette nell'uomo una facoltà mistica (l'intuizione del Santo) alla quale corrispondono credenze universali che non hanno la loro radice nei giudizî della scienza e dell'esperienza, sempre soggetti a modificazioni e ad integrazioni.

L'ottima religione si appunta in quest'intuizione che è il frutto prezioso della spontaneità dello spirito. Quindi tutto ciò che vi è di veramente positivo, universale, nella credenza religiosa, non può soggiacere a coazioni di sosta. L'introduzione nella pietà religiosa di un elemento estraneo alla coscienza (l'autorità esterna), se da un lato esercita una funzione di freno per i troppo subitanei slanci dello spirito, dall'altro, il prolungamento di essa oltre i limiti imposti dalla funzione stessa, dà luogo ad un rallentamento progressivo di vibrazioni della spiritualità. Questo rallentarsi, che avviene dopo ogni sbalzo in avanti dello spirito, ma che naturalmente non riconduce mai al punto di partenza (altrimenti non esisterebbe progresso religioso), è quello che « crea certa unità « esteriore o visibile di adorazione e certo regolato disponimento di cerimonie e di canoni che domandano Chiesa » (1). Tale infiacchimento è, riguardato con occhi filosofici, cosa utile nell'economia dello spirito, in quanto genera un senso di noia, d'insufficienza, ch'è a sua volta causa d'una reazione capace d'intensificare l'intuizione e il sentimento religioso. Così è possibile l'avanzamento verso la vita religiosa perfetta.

È ammirevole nel pensiero del Mamiani il naturale ottimismo, il collocarsi da un punto molto elevato per contemplare la realtà nel suo svolgimento. Egli si pone in tal guisa fuori del Cristianesimo per giudicare l'eccellenza di questo sopra le altre religioni finora comparse sulla terra. La sua è una concezione dinamica che gli impedisce di restare entro i limiti di una delle molteplici religioni esistenti. Il Mamiani, come il Mazzini ed altri spiritualisti romantici del secolo scorso, sa che la bellezza del tempio di Dio non può esser data da una colonna più architettonicamente elaborata di tutte le altre, bensì dall'insieme dell'edificio e dalla possibilità, sia di demolire alcune colonne quando ciò si renda necessario, sia di ricostruirne altre in loro vece e sempre aggiungerne delle nuove. È questa la realtà esterna di cui ogni singolo spirito ha un'intuizione interna sempre più elevata, sempre più pura. E la pietà dell'ottima religione è l'esigenza, per l'anima, di prostrarsi dinnanzi alla maestà e potenza di Dio, che agisce nella nostra coscienza in modo da procurarci l'intuizione del Santo, di ciò che è moralmente e spiritualmente perfetto. Se questa pietra di paragone ci mette in grado di rilevare la bellezza e la superiorità del Cristianesimo sulle altre religioni,

(1) T. Mamiani, *op. cit.*, pag. 486.

morte e viventi, essa ci fa vedere: da un lato, che anche le altre religioni (le altre colonne del tempio) hanno il loro posto nel tempio di Dio; dall'altro, che il tempio medesimo, come la storia ci ammaestra, può essere arricchito di altre colonne e di nuovi altari. L'opera degli eterodossi ha sempre consistito, consiste e consisterà sempre nel conato d'illuminare le coscienze dei fedeli, affinchè acquistino la forza necessaria per sollevare la cappa di piombo che intercetta loro la luce proveniente dalla Somma Verità e dal Sommo Bene. Ma la capacità intellettuale non basta: occorre che tutte le facoltà psichiche dell'uomo concorrano a questo fine. Vi sono purtroppo molti che per caparbia ostinazione o per viltà d'animo, non intendono aprire gli occhi alla luce. Di qui l'esigenza per quei molti di riempire il vuoto spirituale, prodotto da questa ostinazione a non guardare, con grette teorie intorno alla Divinità, teorie le quali non possono avere per sostegno che un'autorità umana, caduca, e non essere perciò dotate che di una vitalità effimera.

Si dirà che certe posizioni illuministiche sono oramai fuori di moda, che il pensiero religioso del Mamiani, come quello di altri del secolo scorso, sono una continuazione della *Profession de Foi du Vicaire Savoyard* di Rousseau, concezioni un po' semplicistiche e, se non altro, di cattivo gusto per alcuni palati raffinati d'oggidì. Io sono di parer contrario, e mai come in questo momento ho avvertito il bisogno di una ripresa illuminata di «illuminismi religiosi» come quello del filosofo di Pesaro.

Torino.

Remo Fedi.

RECENSIONI

GERALD HEARD, *Social Substance of Religion*. An Essay on the Evolution of Religion. London, Allen a. Unwin, 1931.

Libro strano, paradossale, semplicistico, scandalizzante, ma forte e organico. I presupposti freudiani ne costituiscono l'ispirazione e l'impalcatura: ma io, che per tali presupposti ho provato sempre una ripugnanza istintiva, non saprei giudicare quanto l'A. sia ortodosso nella loro applicazione. Ho detto anche libro semplicistico: dalla individuazione del conflitto iniziale da cui trae origine la vita spirituale dell'uomo e quindi anche la religione (spirito di famiglia contro spirito di gruppo), alla circoscrizione del ritmo che signoreggia l'evoluzione religiosa («religione della fecondità» – «ascetismo» – «caritismo»), i dati centrali del volume appaiono di uno schematismo artificioso e precario. Tanto vero che l'A. è costretto varie volte a rinnegarlo, come quando, dopo aver bistrattato in tutti i modi il momento ascetico della evoluzione religiosa, riconosce (p. 301) che «l'atteggiamento incline ad estollere la psiche sulla natura fisica, a trasferire l'esperienza in termini di coscienza anzichè di sensazione, è la grande scoperta dell'ascetismo, è il suo contributo alla evoluzione della Religione». Ma io sono disposto a perdonare tutto all'A.: la discutibilità dei suoi presupposti, la sveltezza dei suoi procedimenti, le incoerenze della sua esposizione, per la magnificenza delle pagine che ha dettato sulla essenza del bando evangelico (p. 204 e ss.). Ne riporto qualche tratto: «il Vangelo non ha nulla a che fare con una ortodossia. È evidente. Fu un sentimento e salvò in virtù di un sentimento. Di più, essendo cosa di sentimento, vale a dire di convinzione estatica e di esperienza diretta, non ha nulla a che fare con una foggia di condotta definita e ragionata, in preparazione di un aldilà. In una parola, il Vangelo non fu salvazionista. Il suo segreto e il suo potere fu tutto nella soppressione dell'individuo. Fu un vangelo di amore, una originale maniera di contemplare il mondo, di accettare l'universo. Fu un comunismo così profondo che il comunismo economico, al confronto, ha le proporzioni insignificanti di un sintomo. I primi banditori del Vangelo mirarono a salvarsi, non già dal loro avvenire, la morte fisica, e dalle sue conseguenze spirituali, ma dalla vita immediata d'ogni giorno, dalla sua disperaziane cieca e povera, dalla sua limitatezza individualistica. Essi trovarono la genuina salvezza nella completa devozione al gruppo, alla nuova, piccola, straordinariamente amata comunità di compagni di fede. A tutt'oggi, il reale problema del cristianesimo non sta nella credibilità del suo simbolo, sta unicamente nella applicabilità della sua morale».

E. BUONAIUTI.

Leonhard Fendt, *Die alten Perikopen für die theologische Praxis erläutert.* Tübingen, Mohr, 1931 [« Handbuch zum Neuen Testament » 22].

L'eccellente manuale diretto dal Lietzmann, che nel giro di un venticinquennio ha dato a studiosi e a pastori un'eccellente collana di commentari critici ai libri del Nuovo Testamento, chiude degnamente la serie dei suoi fascicoli con questo originale volume, che ha di mira esclusivamente la pratica e l'edificazione religiosa. Mirabile esempio veramente di come quelle indagini storico-letterarie, che i pigri e i misoneisti hanno ostinatamente denunciato come irrilevanti ed oziose, possano inserirsi nella vita e nella istruzione religiosa. Era stato domandato una volta al Lietzmann se egli, con la sua collezione, si fosse illuso veramente di essere pervenuto, al di là del documento passato al vaglio, alla realtà sacra della vita e dell'insegnamento neotestamentari. Il Lietzmann risponde nella prefazione di aver sempre pensato all'esigenze concrete del ministero pastorale. E dichiara di avere egli stesso voluto affidare ad un uomo di ministero il compito di mostrare come una salda preparazione esegetica e storica renda vitale e piena di rispondenze la predicazione religiosa. Il Fendt ha assolto egregiamente il compito assegnatogli. E attraverso continui rimandi ai volumi della collezione, commenta, con intenti edificativi, le pericopi dei Vangeli e delle Lettere, distribuite fra le domeniche dell'anno liturgico. Si tratta, naturalmente, dell'anno liturgico evangelico : e lo spirito dell'esegesi seguita è di netta ispirazione luterana. Di un luteranesimo però passato attraverso un bagno di revisione scientifica, che rende possibile più di una volta, anche a chi muova da presupposizioni cattoliche, di risentire l'azione spiritualmente benefica di queste esplicazioni edificative. Il messaggio salutifero del Cristo-Dio, la validità permanente del suo insegnamento, sono il motivo costante di questa esegesi, nutrita di senso storico. L'atmosfera escatologica in cui si muove l'esperienza neotestamentaria è rivissuta nel suo valore eterno ed è mostrata applicabile ad ogni mutevole temperie storica. Così avevamo sognato anche noi in Italia la progressiva assimilazione dei risultati della critica neotestamentaria e la loro trasformazione in elementi di forza e di ascensione per la vita religiosa. Il programma non si è ancora attuato. Ma l'averlo ostacolato con ogni mezzo in sul nascere, ha avuto, nessuno lo potrebbe più contestare, conseguenze funeste così per la formazione del nostro clero come per la mutua comprensione delle denominazioni cristiane.

E. Buonaiuti.

E. Paolo Lamanna, *Il problema della cultura nella storia del pensiero.* Sommario storico di Filosofia e Pedagogia ad uso degli Istituti magistrali, vol. I° Antichità, Medio Evo e Rinascimento. Firenze, Le Monnier, 1931, pp. 254.

Il testo è buono e colma una lacuna, perchè gli altri finora pubblicati, anche se non privi di pregi, sviluppano quasi esclusivamente la

storia delle istituzioni scolastiche e del pensiero pedagogico, e trascurano più o meno la parte strettamente filosofica, sì da essere insufficienti per lo svolgimento dei problemi gnoseologico, estetico ed etico, espressamente richiesti dai programmi.

Questo invece contiene un inquadramento storico più che sufficiente per la lettura, non solo delle due opere di pedagogia, ma anche delle tre di filosofia, e permette così, senza il bisogno di ricorrere a manuali o ad altri ripieghi, una trattazione completa ed unitaria delle varie parti del programma, collegate fra loro dal più organico dei nessi, quale è il nesso storico.

Manca è vero, la trattazione teorica dei problemi, la presa di posizione; ma questo è un pregio, almeno per quegli insegnanti che non sanno adattarsi ad essere dei semplici ripetitori del pensiero altrui, e si sforzano di dare un'impronta personale alla diuturna fatica. Qualcuno potrà giudicare proporzionalmente troppo breve lo svolgimento della parte pedagogica; se si pensa però che nella storia della pedagogia, più che in ogni altra storia di idee, appariscono identità e ricorsi, essa risulterà sufficiente anche per le esigenze di programma: sono infatti ben delineati gli indirizzi fondamentali della cultura e dell'educazione, che è quanto si richiede e quanto basta.

Auguriamoci, dunque, che l'opera sia presto completata.

F. Dal Monte.

Martin Dibelius, *Die Pastoralbriefe*. II völlig neu bearbeitete Auflage. Tübingen, Mohr, 1931 [« Handbuch zum Neuen Testament » herausgegeben v. Hans Lietzmann].

Spirava buon vento per le Pastorali (le due lettere paoline a Timoteo e la lettera a Tito del Canone). Una dozzina di anni fa un critico inglese, il Parry, ne rivendicava l'autenticità, Dio sa a prezzo di quali stiracchiamenti arbitrari nella interpretazione e nella valutazione dei dati leggendari sull'epilogo dell'attività dell'Apostolo, prima del martirio. Alla rivendicazione sembrò arridere un certo successo. Ad attutire il comunicativo entusiasmo giunge in buon punto questa seconda edizione del commentario alle Pastorali nella raccolta del Lietzmann, completamente rifusa dal Dibelius. Esegesi lucida, agguerrita, aderente scrupolosamente al testo. Impostazione del problema incisiva e irrefragabile: « nell'uso di ὑγιαίνουσα διδασκαλία e degli incisi correlativi si può cogliere sul vivo la originalità del cristianesimo delle Pastorali, nella misura in cui si distingue dal Vangelo di Paolo. Si tratta di un cristianesimo della retta dottrina e delle buone opere; di una dogmatica presentata come proprietà della comunità e di un'etica borghese connessa con un cristianesimo statico nel quale è impossibile ravvisare la tensione dinamica del Vangelo escatologico di Paolo. Secondo le Pastorali il cristiano non è catastroficamente inserito in un mistico legame col Cristo, che gli garantisce un posto nell'eredità messianica. Piuttosto

appaiono le sue buone opere come il risultato naturale della ἐπίγνωσις ἀληθείας e chi da questa si allontani, è sospetto anche di male operare. Chi sia sensibile al significato delle chiare conclusioni della storia delle religioni, non potrà svalutare la portata di questa tendenza delle Pastorali, che si potrebbe definire razionalistica. E si rifiuterà di identificare la ὑγιαίνουσα διδασκαλία con il Vangelo paolino, che vuol trasformare gli uomini mercè l'annuncio delle realtà più paradossali: la crocifissione del figlio di Dio e il perdono dei peccati elargito dal Dio giusto » (p. 3). Benissimo detto, anche se gli ultimi aforismi traspirano un intento confessionale. Il contrasto fra il genuino epistolario paolino e le Pastorali è individuato nel suo elemento irriducibile. Il minuto commento al testo, dato in una fedele versione tedesca, è l'apparato esauriente di questa conclusione. Data la peculiarità del lessico delle Pastorali, è opportuno quanto mai il minuto riferimento comparativo ai testi della grecità classica e popolare. E. Buonaiuti.

Umberto Moricca, *S. Agostino. L'uomo e lo scrittore.* Torino, Società Editrice Internazionale.

Il XV centenario agostiniano ha trovato il Moricca che nella compilazione della sua nota « Storia della letteratura latina cristiana » era pervenuto appunto a quell'inizio del quinto secolo, che è dominato dalla gigantesca figura dell'ipponese. Si è delineato naturale il proposito di stralciare, dal terzo volume della storia in formazione, una biografia di Agostino e un'analisi della sua produzione che stesse da se come pubblicazione commemorativa.

Il metodo di lavoro del Moricca è ormai ben noto: amplissimi riassunti del contenuto degli scritti indagati, esposizione abbondante del pensiero dei singoli autori. È il metodo adottato anche qui. La biografia è tracciata sulle linee maestre delle Confessioni. Gli scritti di sant'Agostino sono studiati, non già nell'ordine cronologico della loro redazione, bensì nel raggruppamento del loro contenuto.

Non staremmo qui a segnalare il carattere leggermente arcaistico della informazione bibliografica, se tal carattere non desse luogo talvolta a qualche inconveniente. Attingendo, ad esempio, dal Bardenhewer, il cui IV volume è del 1924, il Moricca ha ignorato l'edizione del commentario paolino di Pelagio pubblicata dal Souter, nel 1926 (v. p. 288). Per carità di patria almeno, il M. avrebbe potuto essere un pochino più generoso nel citare opere critiche italiane. Dico questo s'intende, non per me, chè l'aver menzionato la tentata confutazione di un mio saggio per opera del Casamassa è un implicito rimando al mio scritto e le evidenti parafrasi del mio profilo agostiniano, ornate bellamente dalla penna dell'A., sono sufficienti a soddisfare il mio amor proprio. Sono rimasto stupito più tosto di trovare qui, a proposito di un noto e arrischiato avvicinamento fra l'Agostino dei *Soliloquia* e Cartesio, questo inciso: « Agostino è il padre della scuola filosofica *cattolica* del secolo XVII » (p. 133). E. Buonaiuti.

Bernhard Poschmann, *Die abendländische Kirchenbusse im frühen Mittelalter*. Breslau, Müller und Seiffert, 1930 [Breslauer Studien zur historischen Theologie, XVI].

Lo sviluppo della disciplina penitenziale è, crediamo, il più intricato e ispido problema che la storia delle istituzioni ecclesiastiche presenti. Il Poschmann non è alle prime armi in argomento. Questo volume anzi che studia attraverso i penitenziali la costituzione della penitenza ecclesiastica nell'Occidente dell'alto Medioevo è la diretta continuazione di un suo precedente saggio, apparso tre anni or sono, sulle forme della penitenza in Occidente al tramonto dell'antichità cristiana. Il periodo qui indagato è quello che decorre da Gregorio Magno agli inizi scolastici, inteso però in un senso non troppo rigido. L'esplorazione delle origini della penitenza privata porta più indietro nel tempo : quella dello sviluppo della essenza del rito penitenziale, più innanzi. Solo la trattazione « dialettica » della penitenza nella teologia scolastica dischiude un periodo nuovo. Il P. ripartisce la suppellettile testimoniale della sua ricerca, i libri penitenziali, in maniera forse eccessivamente schematica : celti, anglosassoni, franchi. Non sono sottilmente interdipendenti, in virtù di impalpabili interferenze ? Taglia pure, forse, troppo rigidamente fra prassi penitenziale pubblica continentale, e penitenza privata e tariffata, insulare. Sant'Agostino e Teodoro di Canterbury non avranno già essi tentato l'uniformità delle due prassi ? Infine la valutazione complessiva della dottrina penitenziale implicita nella pratica di questo periodo sembra soggiacere a presupposizioni dogmatiche. *Peccatum* vale, in questo periodo, *poena*, e l'assoluzione presbiterale sembra avere valore più deliberativo che operativo. Il D. ha fatto buon uso della eccellente monografia del cappuccino Teetaert, *La confession aux laïques dans l'Église latine depuis le VIII jusqu'au XIV siècle*, pur spingendosi a determinazioni teologiche più precise e circoscritte. Non crediamo sia stato bene. La penitenza nell'alto Medioevo è materia fluttuante, su cui si ripercuotono infinite azioni conventuali-canoniche che determinano un cammino incerto e complesso. Ciò sia detto senza la minima detrazione al merito di questo saggio coscienzioso e oculato.

E. Buonaiuti.

Johannes Bühler, *Die Kultur des Mittelalters*. Alfred Kröner Verlag. Leipzig, p. 360.

Edito ed illustrato con fine senso artistico, questo libro si propone di studiare la cultura medievale, confrontandola tacitamente o esplicitamente colla nostra. Ma l'autore ci dà più di quanto promette. Non si limita a dipingere con colori brillanti la vita del Medioevo, egli cerca di capire l'anima di questa epoca. E siccome egli ha studiato fasi decisive della storia dell'Impero germanico (nei suoi libri « das Frankenreich » « die sächsischen und salischen Kaiser », « die Hohenstauffen »), come egli conosce la struttura della società medievale e

perfino la mentalità delle singole classi, e come egli unisce alla preoccupazione dell'informazione esatta, un senso umoristico molto schietto, il suo libro è insieme incantevole e degno di fiducia.

È innanzi tutto il Medioevo tedesco che ci viene raffigurato. Il Bühler non ha ristretto volontariamente il campo delle sue indagini e molte delle sue osservazioni valgono per la Francia e l'Italia come per la Germania medievale. Ma la maggioranza delle sue fonti sono documenti tedeschi. E il problema che preoccupa più intensamente l'autore è quello dell'anima germanica. In pochi capitoli introduttivi, il Bühler esamina gli elementi fondamentali della civiltà medievale: l'elemento antico che ha disciplinato ed ispirato il Medioevo più di quanto viene comunemente ammesso; il cristianesimo anch'esso saturato di idee antiche, (il Bühler lo vede forse sotto un aspetto troppo irrigidito, cristallizzato nell'organizzazione ecclesiastica) e l'elemento germanico più plastico, capace di una imitazione quasi servile che mercè eccezionali doti d'assimilazione, si trasmuta talora in potenza creatrice.

Il Bühler ha il senso del concreto. Egli preferisce l'immagine della realtà anche se caotica e disadorna ad ogni stilizzazione arbitraria. Egli dunque rivendica la « Vielgestaltigkeit » del Medioevo di fronte alle rappresentazioni ieratiche o semplicistiche di quest'epoca. Istintivamente egli diffida di ogni affermazione troppo generica. Con una certa dose di scetticismo e di realismo un po' amaro, il suo libro ci conduce ad una comprensione più modesta, più profonda e più ricca in sfumature, del Medioevo. Ma pure rovesciando costruzioni poco fondate, il Bühler non rinuncia all'ambizione di giungere ad una visione sintetica del Medioevo. Anzi egli non vuole separare nessuna delle manifestazioni della vita medievale dal loro complesso.

Nella lunga evoluzione della civiltà medievale egli riconosce tre fasi: *senectus*, *iuventus*, *virtus*.

Nel primo periodo domina l'ideale romano del *senex*. La forza morale di quel tempo è il rispetto della tradizione. Nell'arte, nella vita liturgica e monastica e nella scienza questo principio si traduce in maestà e in sottomissione all'autorità. I popoli germanici come i popoli latini accettano questo ideale. (Il Bühler fa delle osservazioni penetranti sulla così detta giovinezza dei popoli barbari alla quale egli non crede affatto, p. 84).

Il secondo periodo *iuventus* è caratterizzato dall'ascensione nella società di una nobiltà nuova che ringiovanisce la vecchia aristocrazia. Nell'arte, nel pensiero, nella vita politica, passa un'ondata di vita esuberante. È l'epoca delle spedizioni ardite, delle cattedrali, delle «somme» che cercano di abbracciare tutto il pensiero e tutta la scienza umana.

Il terzo periodo non ha più lo stesso vigore eppure non è sterile nè decadente. Se certe istituzioni della società medievale tramontano, l'individuo ha maggiore possibilità e responsabilità. La volontà è con-

siderata come la forza che sopravvive ai sogni dell'epoca precedente. In questo ultimo periodo del Medioevo l'umanesimo è già latente.

Il Bühler dedica uno studio molto suggestivo alle classi della società. Egli tributa un posto di onore alla piccola nobiltà, ai cavalieri. In un'epoca dove i motivi interessati invadevano perfino la vita spirituale, l'ideale del cavaliere appare come una forza generosa e magnanima che si oppone ai calcoli religiosi o materiali.

Il Bühler non ha tentato di abbellire il Medioevo. Ne fa vedere le piaghe : lo spirito gretto, la crudeltà o l'immoralità, ingenua talvolta. Ci addita anche il tormento dell'anima medievale intenta a conciliare lo spettacolo poco edificante del mondo colla fede in Dio. Il capitolo che espone la parte quasi benefica del diavolo (« der Teufelsglaube als Enstspannung versuch » p. 55), non è solo un paradosso umoristico. Il Bühler tocca là, come nel capitolo intitolato « la Chiesa e il Mondo » p. 46, uno dei problemi più dolorosi del Medioevo... e di ogni epoca.

Secondo il Bühler, il pensiero cristiano medievale è stato incapace di afferrare il reale nella sua complessità. E la parte della Chiesa nella vita medievale è stata grande, ma non sovrana. Il Bühler l'accusa di essersi disinteressata della sorte di masse intere ch'essa ignorava (gente fuori legge, criminale) e di avere predicato la sola rassegnazione ai ceti poveri. Ci sembra che qui il Bühler consideri troppo unicamente le condizioni della Germania. In Italia per esempio movimenti religiosi e movimenti sociali furono spesso strettamente collegati. Il Bühler stima abbastanza l'importanza sociale di certi grandi movimenti monastici ? Crediamo di no.

L. von Auw.

J. Maurain, *La politique ecclésiastique du Second Empire de 1852 à 1869*. p. LI-989, fr. 130 ; *Le Saint-Siège et la France de Décembre 1851 à Avril 1853*. Documents inédits, pp. 257, fr. 35 ; Paris, Alcan, 1930 (in « Bibliothéque d'histoire contemporaine »).

È un'opera preparata, concepita e scritta con molta serietà, tanto da meritare di essere additata come un vero modello del genere. Il Maurain dimostra conoscenza profonda delle fonti e dell'immensa letteratura dell'argomento e, se non ha potuto controllare i dati degli archivi e delle biblioteche francesi con quelli dell'Archivio segreto Vaticano, ciò si deve al fatto che i documenti di tale archivio, come è noto, non sono visibili dal 1846 in poi.

Una perfetta obbiettività caratterizza l'opera del Maurain, e, sebbene si senta o meglio s'intravveda in lui lo studioso educato e formato in un clima religioso-politico separatista, si vede pure che egli è alieno da passioni clericali o anti-clericali ed ha una coscienza profondamente liberale, il che è un'eccellente e rara dote in uno storico francese dei rapporti Stato-Chiesa. Certamente in Maurain l'erudito piglia spesso

la mano allo storico e più volte egli s'indugia in minuzie, che si sarebbero potuto trascurare: storia è scelta, è sceveramento, è sintesi, e se il volume fosse stato ridotto alla metà, avrebbe certamente guadagnato di pregio. Tuttavia, bisogna pure riconoscere e lodare, che il Maurain non perde mai di vista e non lascia mai disperdere le linee fondamentali, con le quali ha costruito il volume, secondo la bella tradizione degli storici francesi, geniali costruttori di libri sempre. Il Maurain tien conto tanto della politica governativa, quanto dell'evoluzione e dei vari ondeggiamenti dell'opinione pubblica; tanto di ciò che riguarda direttamente la politica ecclesiastica, quanto di quello che la tocca indirettamente (elezioni politiche ecc.), tanto dei principii e delle applicazioni politico-religiose generali, quanto della vita politico-religiosa locale. Mi piace segnalare, anzi, quest'ultimo punto, perchè mentre esso è ormai un canone storiografico per gli studiosi stranieri, non lo è ancora per i nostri trattatisti e storici del diritto ecclesiastico, i quali, giunti al periodo dell'unità italiana, non si preoccupano più delle differenze regionali.

Sia che li si interpreti giacobinamente come turpi alleanze tra Cesare e Piero, sia che li si consideri soluzioni logiche o compromessi o paci o tregue, i regimi concordatarii vengono in genere raffigurati come momenti di più o meno perfetto accordo tra Chiesa e Stato, onde lo stupore di vederli talvolta in aperta lizza l'una contro l'altro anche in tali regimi. In realtà, anche quando, e accade il più delle volte, l'eterna lotta tra Stato e Chiesa non si riveli in maniera clamorosa, essa continua in regimi concordatarii sempre, forse più che in regimi separatisti, perchè maggiori le occasioni di passare rispettivamente da fine a mezzo, il che ripugna alla più intima natura delle due potestà. Si tratta d'una lotta ad armi cortesi, con interpretazioni di articoli di concordato, invece che con leggi giurisdizionali, coi guanti di velluto invece che coi guantoni, lotta sorda invece che lotta aperta, ma lotta sempre. Si richiede per porla nel debito rilievo ingegno acuto e sottile, attenzione massima alle più sfuggevoli sfumature degli atti dei due poteri, capacità di drammatizzare ciò che appare calmo e posato. Il Maurain mostra di avere tutte queste qualità.

Il regime napoleonico nasce dalla necessità di conciliare il nuovo regime sorto dal programma minimo della Rivoluzione Francese coll'*ancien regime*, e il Concordato forma la piattaforma politica su cui essi s'incontrano per collaborare allo stesso fine di conservazione sociale. Ma dall'incontro di queste due forze storiche sul terreno concordatario, su un terreno di compromesso cioè, non può nascere una conciliazione dialettica, diremmo in termini filosofici, ma una conciliazione empirica, un equilibrio di forze che rischia continuamente di spezzarsi non appena accenni a sparire quel pericolo dell'anarchia sociale, che li ha fatti incontrare. E così nei due regimi napoleonici, il Concordato in un primo momento spezza il fronte unico del legittimismo e gli impedisce di ser-

virsi della Chiesa, ma in un secondo momento il napoleonismo per svolgersi secondo il proprio impulso primigenio, che è di origine rivoluzionaria, deve o spezzare l'equilibrio da esso abilmente costruito e viene ad isolarsi perchè vengono a mancargli le forze ideali del vecchio e del nuovo regime e al liberalismo non può appoggiarsi per non suicidarsi o deve fare sforzi immani per mantenere, con un complicatissimo gioco di *bascule*, l'equilibrio tra le opposte forze su cui si fonda. Napoleone I più impulsivo, più temperamento rivoluzionario, più autoritario, più spinto da ragioni di politica estera, seguì la prima alternativa. Napoleone III, più flemmatico, più diplomatico, più prudentemente capace di smussare gli angoli, seguì invece la seconda, e per un ventennio circa, con abilità straordinaria e inesauribile ricchezza e impeccabilità legale di espedienti, riuscì a mantenere l'equilibrio, e, se cadde, cadde per motivi di politica estera, cadde perchè ebbe la disgrazia di trovarsi di fronte uomini come Cavour e Bismarck, che non solo possedevano quell'istinto di combinazioni, in cui era maestro, ma avevano in più quel vigore morale, che gli difettava. Il Maurain crede che Napoleone III poco si occupasse di politica ecclesiastica. Certamente Napoleone III aveva più gusto per le questioni di politica estera che per quelle di politica ecclesiastica, per le quali gli mancavano cultura specifica e interesse spirituale interiore, ma non bisogna dimenticare che per lui anche il *non fare* e il *lasciar fare* erano *un fare*, e, quando col suo fiuto intuiva che si andava oltre le sue intenzioni, a seconda dei casi, slargava le briglia, senza abbandonarle, alle tendenze clericali o anti-clericali.

A fianco all'Imperatore opportunista erano ministri non meno opportunisti di lui, salvo qualcuno come Rouland o Baroche, sinceramente convinti giurisdizionalisti e gallicani, e Duruy, Victor Duruy, ardente anti-clericale. Ma il Maurain sa bene che non sono soltanto i ministri, ma forse più i luogotenenti e i subalterni dei ministri ad influire sulla concreta prassi legislativa. La burocrazia è sempre ministeriale, adora sempre chi vince, ma ha una cosa sacra che non si lascia strappare da nessuno : la tradizione. Per salvarla essa ricorre a tutti gli espedienti possibili senza compromettersi, alle più sottili combinazioni, al più abile temporeggiamento. La burocrazia era ancora tutta imbevuta di gallicanismo e di giurisdizionalismo e contro la sua resistenza passiva, ma tenace, s'infrangono le aspirazioni ultime sia degli ultramontani, sia degli anticlericali.

Molto opportunamente il Maurain divide la politica ecclesiastica del Secondo Impero in tre periodi : nel primo (1857-1859), Napoleone III, dopo aver ottenuto l'appoggio prezioso della S. Sede nel plebiscito in ricompensa della spedizione romana, rinunzia al suo programma massimo: la consacrazione imperiale da parte del Papa, per non cedere sull'abolizione degli Articoli Organici e sul matrimonio civile, che la Chiesa gli poneva come condizione. Battuta nelle sue aspirazioni ultime e anche nel suo disegno di avere in sua balìa la pubblica istruzione e la pubblica

beneficenza, la Chiesa, profittando delle condizioni favorevoli, diede grande sviluppo alle associazioni religiose laiche e tenne testa al governo in varie questioni sulla nomina dei vescovi. La guerra d'Italia (1859) esaspera le relazioni tra Chiesa e Impero : il clero, il giornalismo e le associazioni laico-religiose si agitano, ma l'agitazione non si diffonde nelle masse, che vedono rispettato il culto e onorata la religione, e viene padroneggiata dal governo. L'opposizione anti-clericale, capitanata dal principe Girolamo, rialza prepotentemente il capo, si slargano le redini alla stampa anti-clericale, ma Napoleone III non si lascia trascinare e indulge piuttosto al giurisdizionalismo di Rouland, che in un importante *mémoire* del 1860 gli dimostra come si vada facendo sempre più allarmante lo sviluppo delle associazioni religiose laiche e del giornalismo laico cattolico, accusa il celebre giornalista Veuillot, che la Chiesa appoggia anche contro i vescovi, di essere il *papa laico delle Gallie* e propone di combattere con mezzi indiretti, senza violare il Concordato, questo movimento, in cui trova il fuoco vivo dell'ultramontanismo. Intanto, rivelatesi profonde nella nazione le nuove correnti anti-clericali e persistendo tenace contro di lui le diffidenze ultramontane, Napoleone III inaugura il terzo periodo della sua politica ecclesiastica, chiamando al ministero della P. Istruzione lo storico Victor Duruy. Duruy sferra un attacco violento contro la Chiesa nel campo dell'insegnamento primario e secondario. Napoleone III lo lascia fare. Ma gli ultramontani contro-attaccano efficacemente, ma nel seno stesso del ministero, Duruy è solo e cozza contro le tradizioni gallicane del ministero degli affari ecclesiastici, e Duruy sembra quasi un ministro dell'opposizione : al Corpo Legislativo il piccolo nucleo repubblicano per poco non l'applaude ed uno di essi, E. Picard, lo invita sorridendo a sedere tra loro : « *Vous devriez venir avec nous*; gli grida, *il n'y a que vous que nous redoutions dans le gouvernement* ». Napoleone III finisce coll'intervenire, fa dimettere Duruy e le elezioni politiche del 1869 segnano un successo del partito clericale, che finisce col prevalere decisamente nell'ultimo ministero dell'Impero.

Queste le linee generali del volume, pieno però di tante altre preziose notazioni. Il Maurain ci fa intravvedere come l'ultramontanismo, facendo leva sulle forze religiose laiche associate e contendendo con sempre maggiore energia le nomine dei vescovi al governo si evolva verso l'assolutismo papale e dia l'ultimo colpo all'episcopalismo. Parallelamente egli mostra come l'opportunismo politico e l'anti-clericalismo danno gravi colpi al giurisdizionalismo e al gallicanismo, sebbene non riescano a sradicarli del tutto. Vede cominciare a formarsi piano piano, quindi, quella situazione di fatto, che caratterizza la lotta ecclesiastica mondiale attuale.

WALTER MATURI.

SPIGOLATURE E NOTIZIE

Anno ottavo. — Comincia l'ottavo anno di vita per «Ricerche Religiose». La semplice constatazione mi riempie di giubilo e di fiducia. Mai ero riuscito, nei miei reiterati tentativi di dar vita in Italia a un periodico che fondesse armonicamente le esigenze della critica religiosa con quelle della apologetica edificativa, a portare così innanzi la mia iniziativa. Questa volta, nonostante la scomunica, con la grazia di Dio, sono riuscito. Senza alcun appoggio alle spalle, se non quello degli associati e degli amici fedeli; senza editore che soccorresse con i sussidi di una salda organizzazione industriale; senza il sostegno di qualsiasi ente confessionale; il periodico ha raggiunto la sua solida e duratura costituzione.

Dal punto di vista redazionale come da quello editoriale credo, in coscienza, di apprestare ai miei abbonati un periodico che merita incondizionatamente la loro fiducia.

Ricordando, è vero, le origini del periodico e le conversazioni entusiastiche che lo prepararono, lassù, nei nostri riposi estivi sandonatesi, provo una pungente stretta nell'animo. Non tutti hanno conservato, a questa tangibile espressione della nostra esperienza associata, la medesima devozione operosa che era nelle loro promesse. La vita quotidiana è una terribile dissipatrice di entusiasmi. Non importa. I collaboratori e gli amici son piovuti da ogni angolo dell'orizzonte. E il periodico ha trovato, ormai, la sua fisionomia invariabile. Se c'é parte che potrà subire ancora maggiore sviluppo è la rubrica delle mie spigolature.

L'inizio del nuovo anno si delinea pertanto sotto i migliori auspici. L'aiuto di Dio non conosce le barriere sollevate dal misoneismo inquisitoriale. Scende anzi più copioso su chi, in buona fede, soffre e spera per l'ideale che reputa imposto dall'amore del Vangelo e della sua causa fra gli uomini. *e. b.*

«**In quo salietur?**». — Non occorre, nella interpretazione dei fatti storici, indulgere a canoni positivistici e a metodi esplicativi che vincolino troppo strettamente a imponderabili pressioni etniche o a prepotenti azioni ambientali, uomini ed eventi. Ma è un fatto incontestabile che l'uso quotidiano del sale è collegato al transito dal nomadismo alla vita agricola sedentaria, e che il popolo il quale al momento di questo transito si trovò a ricevere in assegno da Dio il territorio più ricco di sale, è anche uno dei più ricchi di spiritualità che abbiano segnato la loro orma nella storia.

Il sale è effettivamente uno degli elementi nei quali sembrano riflettersi più sorprendentemente le proprietà antitetiche del «numinoso»: *fascinans* e *tremendum*. Può impinguare le virtù vegetative della terra;

può anche irrimediabilmente essiccarle. Può dar sapore ad una alimentazione vegetale e carnea, che non ne possegga : può renderla inservibile. Gli ebrei hanno creduto di dovere accompagnare col sale ogni sacrificio (il sacrificio non è « il pane di Dio » ? *Lev.*, XXI, 22) e raffigurandosi la beatitudine pacifica del Regno hanno immaginato che, in quei giorni felici, anche i buoi e gli asini, i compagni dell'uomo nel rovesciamento periodico della terra, avrebbero consumato un foraggio di privilegio : un foraggio salato (*Is.*, XXX, 24). Ma nel medesimo tempo videro nel sale, come nello zolfo e nell'arsura, un segno tragico della maledizione di Jahvé su una terra infedele (*Deut.*, XXIX, 22) e in uno dei pinnacoli della montagna di Sodoma, coperta di sal gemma, foggiato a guisa di forma umana dalle condizioni atmosferiche, ravvisarono il profilo di una donna, punita da Dio per la sua curiosità malsana (*Gen.*, XIX, 26).

Altri popoli furono condannati dalla loro situazione topografica a procurarsi con enormi difficoltà il sale. Vi sono ancora oggi tribù beduine che non lo conoscono. Gli ebrei ne trovavano, ad ogni primavera declinante, riserve ingenti nel limo abbandonato dalle acque del Mar Morto che rientravano nel loro letto, o, quando volevano, sulla cresta del Gebel Uzdum.

Dovettero difenderlo più tosto dal monopolio di stato sotto i Seleucidi. E Demetrio non seppe far di meglio per guadagnarsene l'appoggio, che affrancare il loro sale dall'imposta (*I, Macc.* X. 29).

La pietà e l'ironia — le due forze chiaroveggenti conferite alla sua parola dalla natura divina — consentono a Gesù di trasferire nella sfera della spiritualità associata il mistero del sale fisico. Dopo aver proclamato beati i pezzenti, gli affamati, i piangenti, i maledetti e gli scomunicati, li definì tutti con una comparazione densa di significato : « Voi siete il sale del mondo ». Io non so perchè quei critici che sono disposti a riconoscere un sentore di maggiore genuinità nei macarismi lucani, perchè enunciati in seconda persona plurale, non riconoscono un segno di genuinità nella medesima forma enunciativa di Matteo (V. 13). Solo le minoranze dei reietti e dei diseredati hanno la virtù del sale : quella di preservare la massa dalla putredine, di rendere accetto e gradevole a Dio il sacrificio, di dare un sapore alla incommensurabile insipidità delle imbandigioni del mondo.

Ma il sale delle rive del Mar Morto, esposto alle pioggie e ai venti, smarriva molto spesso e molto facilmente la sua virtù saporifera. Il pezzente o lo scomunicato, che perdano la fede nel Regno, che cedano cioè al mondo il privilegio della loro povertà e del loro ostracismo, sono sale diluito nell'acqua : cosa cioè inutile ed eliminabile. Ed ecco l'ironia : c'è al mondo un supersale, per salare il sale scipito ?

La redazione marciana del *Logion* ha una suggestiva postilla : il pezzente, l'affamato, il piangente, lo scomunicato, sono sale, sono cioè l'elemento che dà sapore al mondo e nel medesimo tempo lo corrode.

Ma per conservare la loro salsedine, debbono, dalla fede nel Regno, ricavare il senso gaudioso della scambievole pace (*Mc.*, IX. 50).

Oggi la società come le chiese che mentiscono il nome di cristiane, sono un'immensa trincea di rivalità insaziabili: nazionali, economiche, confessionali, dottrinali. E i più coerenti realizzatori dei principi di cui vive la modernità si sono accinti a cancellare la povertà fiduciosa dalla faccia della terra.

Siamo, effettivamente, come quei nomadi numidi di cui parla Sallustio, i quali ignoravano l'uso di quel sale che la Bibbia e Platone (*Timeo*, 60), stupendamente d'accordo, reputano, fra tutte, la sostanza più preziosa agli occhi di Dio. *e. b.*

Le due città. — Il primo teorico cristiano delle due città è l'autore dell'Apocalissi canonica. Teorico ? Basta l'immagine cui egli fa ricorso per dare espressione alla fiamma di desiderio, con cui attende la discesa dal cielo dell'*altra* città, a mostrare la improprietà di tale designazione. « La vidi scendere dal cielo preparata come sposa, che si è adornata per donarsi all'amplesso dello sposo » (*Ap.*, XXI. 2). Non teorico, dunque, delle due città l'imaginifico veggente, ma anima di casto poeta, che ha gettato tutte le inquietudini della sua lunga e aspra continenza come materiale di combustione nelle fiamme di una trascendente speranza. Perchè la similitudine creata dall'ardore dell'aspettativa si solidificasse in teoria occorrevano secoli di macerazione : e precisamente di una macerazione fatta di delusioni e di adattamenti. La sposa sognata dalla febbricitante ansia del miraggio cristiano, non era scesa dal cielo e non si era concessa all'amplesso dei testimoni dell'Agnello. La misura del loro sangue non era mai apparsa colma. In cambio, si vide un cesare romano proclamare cristiano l'Impero e schiudere le porte della reggia al corteggio dei vescovi, da lui convocati per una definizione dogmatica. Eusebio poteva darsi a credere che un banchetto imperiale fosse un sufficiente surrogato del mancato Regno di Dio. I cristiani della vecchia guardia non potevano acconciarsi al risibile cambio. Fu dall'amara delusione e dalla sofferenza per mano di fratelli di fede di questi superstiti che rampollò la « teoria » delle due città. Nessun dubbio più ormai è possibile sulla paternità ticoniana del motivo veramente centrale e dominante del *De civitate Dei*. Questo motivo dominante è la concezione della chiesa come organismo composito, come l'aja su cui sono mescolati in un unico acervo il frumento e la paglia, in attesa del divino ventilabro nel dì del giudizio. Il poeta apocalittico aveva visto le due città succedentisi nel tempo : aveva sognato la sposa scendente dal cielo a dar gioia alla esasperata sua brama. Al teorico del quarto secolo, cristiano intransigente, consapevole delle violente persecuzioni sofferte dai suoi confratelli per opera di altri cristiani, Ticonio, non poteva sorridere che una trasposizione del dualismo « politico » dal piano del tempo, in quello dello spazio. Le due città corrono mescolate verso la consumazione della sto-

ria : sono la città dei pacifici e la città dei violenti. Agostino raccoglieva così da uno scismatico il grande assioma, destinato a impregnare di sè il mondo ideale del Medioevo. Caino ed Abele hanno ciascuno la propria progenie nel tempo. « Nacque prima Caino dai due progenitori dell'uman genere, capostipite della città degli uomini, nacque poi Abele, capostipite della città di Dio » (*De civ. Dei*, XIV, 1). Entrambi usciti dalla medesima massa « originariamente tutta dannata » ma con diverso destino. E la differenza fra i due fu tutta qui : « Caino fondò una città, Abele non ne fondò : egli era unicamente pellegrino » (*ib.*). E come pellegrino, morì tragicamente : ma per rivivere nella « superiore città dei santi ».

Così il sogno del veggente si era trasformato in una grandiosa filosofia della storia. Ma un elemento costante accomunava il sogno alla filosofia : il senso drammatico che la vita di Abele nel mondo è un insonne pellegrinaggio, senza altra patria e senza altra città che quella del cielo.

In quale denominazione cristiana, di grazia, vive oggi Abele ?

e. b.

Religiosità e religione. — Tutti i paladini del gesuitismo trionfante hanno sempre creduto di opporre una difficoltà insormontabile alla pratica vitalità delle nostre aspirazioni a uno svecchiamento delle fossilizzate tradizioni ortodosse, definendole *religiosità* vaga e indecisa che nulla ha in comune con la *religione* vera, concreta, disciplinata, salutare. Vogliamo un po' rovesciare l'addebito ? La situazione della *religione cristiana* nel mondo ce ne darebbe il diritto. A forza di inculcare una *religione* senza *religiosità*, una disciplina cioè ed un dogma completamente spogli di qualsiasi senso della paurosa tragicità della vita, si è gettata la spiritualità umana in collasso e si sono spente nel cielo le luci capaci di guidare il nostro incerto ramingare nel mondo.

e. b.

La vita per la vita. — La stupenda originalità del Vangelo non consiste già nell'avere scomposto la vita umana in due piani sovrapposti, e di aver chiamato l'uomo ad optare per il più alto. Numerose forme di etica extracristiana avevano fatto in anticipo il medesimo. Ma la sublime audacia del Vangelo è stata quella di chiamare Vita la rinuncia alla vita e di riuscire, mercè la virtù miracolosa dell'amore e della speranza, a dar sapore di insurrogabile gioia, a quella abnegazione anonima e quotidiana che è la dedizione assoluta e la dispersione totale della propria individualità tra i fratelli. Sola ed unica, la parola di Gesù ha saputo cogliere e proclamare per l'eternità il meraviglioso segreto dell'universo : che il dare è un ricevere e che il profondersi è un arricchirsi. Sol che lo sguardo dell'uomo sappia guardare, con l'oblio di sè, nell'occhio del proprio fratello, e scoprirà il volto stesso venerando di Dio. Sol che l'orec-

chio suo sappia tendersi, con gesto di carezzevole fraternità, al gorheggio mattutino di un merlo, ed egli udrà una melodia che non ha l'uguale. Sol che l'alba lo trovi, in atteggiamento di umile adorazione, al primo schiarirsi del cielo, e Dio lo farà suo compagno nell'infinita epopea dell'universa creazione. *e. b.*

Anacronismi. — Preghiamo i nostri lettori di crederci sulla parola se confidiamo ad essi che siamo perfettamente consapevoli del carattere anacronistico delle idealità che andiamo perseguendo ostinatamente in queste pagine, se paragonate a quelle che ci aleggiano, d'ogni parte, d'intorno. Ma dobbiamo dire, per salvarci dalla taccia di melensa ingenuità, che noi partiamo da questo presupposto, che riteniamo indiscutibile: la storia è tutta un anacronismo. Dal giorno in cui Adamo ed Eva varcarono le porte del paradiso sotto il peso di quel po' po' di retaggio, le forme possibili dell'umana esperienza erano tutte e per sempre esaurite. Di modo che la storia è la monotona ripetizione di atteggiamenti e di aspirazioni già, sostanzialmente, traversati e sperimentati. Ma, ci si può obbiettare, vi sono anacronismi vissuti dai più e anacronismi abbracciati follemente dai pochi. E appunto: anacronismo per anacronismo, noi preferiamo ripercorrere, non importa con quali rischi, il *curriculum* di quei pochi che perseverantemente hanno sognato in tutti i tempi l'avvento del Regno di Dio, anzichè quello dei tanti, partiti, non importa con quali armi, al raggiungimento del più rapido e tangibile successo. Perchè ci hanno detto una volta — e la consegna ci si è infitta nelle carni — che occorre agonizzare con i pochi, quando si vuole giungere alla salvezza con i pochi (*Lc.*, XIII. 23). *e. b.*

Mendicanti. — Ho conosciuto nobilissimi spiriti, l'indimenticabile Cena ad esempio, e ne conosco tuttora, per i quali l'elemosina è gesto riprovevole: perchè, dicono, avvilisce il fratello che la riceve e innalza una parete divisoria fra lui e chi l'elargisce. Costoro, evidentemente, ignorano l'elemosina cristiana: quella che nasconde alla sinistra i movimenti generosi della destra. Simile occultazione scambievole fra le due mani nell'atto di beneficare altrui è possibile solo in chi, soccorrendo il mendico, sappia intimamente di essere altrettanto mendico, che lui. La vita non è, per definizione, accattonaggio? Solo la roccia non mendica. Ma quando il più esile lichene è riuscito a incidere in essa una ferita e a suggerne alimento, la mendicità della vita ha avuto il suo primo barlume. Si direbbe anzi che le forme superiori della vita non siano altro che forme tecnicamente progredite di accattare. I semoventi sono al di sopra della vita puramente vegetativa solamente perchè sono in grado di cercare, mendicando altrove che sulla zolla d'origine, il loro quotidiano sostentamento. E l'uomo ha sospinto fino all'esasperazione le sue meccaniche capacità di movimento solo per cercare soddisfacimento più vario e più intenso alla sua famelica povertà naturale. Ma — atroce beffa dell'u-

mano destino ! — la povertà intima e inquieta dell'uomo sembra crescere in ragione delle moltiplicate possibilità di tacitarla. E mentre forse tutta la desolata miseria sua è suscettibile di trasformarsi in ricchezza sol che lo sguardo mendicante trovi in una fraterna pupilla comprensione e amore, le moltiplicate richieste di elemosina rivolte alla paziente natura sembrano trasformarsi automaticamente in pungiglioni di nuovi bisogni. Sicchè può prevedersi che il giorno — forse già giunto — in cui non rimanga all'uomo da interpellare, querulo, per il suo accattonaggio altro viandante nell'universo, oltre quelli sollecitati, egli si troverà, al cospetto di Dio, pezzente più lurido e più vuoto del primitivo, che per la sua nudità e la sua fame non chiedeva altra elemosina che quella del sole, della sorgente e della foresta. *e. b.*

Gesù e Paolo. — Il problema del rapporto ideale tra il messaggio di Gesù — etico ed escatologico — e l'insegnamento di Paolo — antropologico e soteriologico — è il più oscuro e difficile che richiami l'attenzione dello studioso delle origini cristiane. La critica moderna si è smarrita in esso. E ha finito col porre fra il Cristo e il suo apostolo un divario così profondo, da fare di Gesù un puro apocalittista e di Paolo il vero fondatore della teologia ecclesiastica. Io stesso, in altri tempi, ho faticosamente stentato a scoprire l'intimo collegamento fra l'annuncio del Regno, campeggiante sovrano nella predicazione del Cristo e la visione iniziatica dell'ecclesiologia paolina. Ora non più. La paziente riflessione sul mondo dell'iniziale esperienza neotestamentaria mi ha lentamente portato, attraverso un processo quasi subcosciente, ad avvertire nitidamente la stupenda, provvidenziale continuità fra la rivelazione di Gesù e la interpretazione di Paolo. La drammatica concezione della colpa originaria, che pesa sinistramente come un'eredità funesta sul corso della vita associata nel tempo, è la presupposizione della fede nel Regno. Perchè se è necessario attendersi da Dio solo l'instaurazione della riparatrice giustizia, vuol dire che le umane capacità sono funzionalmente impari, per una deformazione iniziale, al conseguimento assoluto del Bene. Enunciando quella concezione, l'apostolo per eccellenza non ha fatto altro che trarre a piena luce le latenti postulazioni dell'evangelo del Regno.

Parallelamente, se, a norma dell'ardua consegna del Cristo, il diritto al Regno non può essere raccomandato che ad una radicale evasione dalle forme istintive della vita, per una rinascita integrale che è rinnegamento e rinnovamento interiori, vuol dire anche qui che la natura umana implica di per sè un'abbiezione, da cui non ci può riscattare che mercè un privilegio della grazia.

Ed ecco la soteriologia paolina, con tutto l'appannagio delle formole prese, quasi inavvertitamente, a prestito dalla veneranda esperienza dei misteri, scaturire spontaneamente dall'etica paradossale del Cristo.

In un punto, sì, Paolo ha fatto qualcosa di più che enucleare le implicazioni logiche di cui era potenzialmente fecondo il messaggio del Cristo : nella ecclesiologia ; nella dottrina cioè del corpo mistico del Signore, sopravvivente nella comunità dei fedeli. Ma era naturale che qui il propagandista completasse il Maestro. Perchè la visione paolina della chiesa non era altro che il mezzo per dar valore universalmente normativo e perennemente duraturo all'ideale del Regno.

e. b.

La riconciliazione. — Il senso cristiano della natura è tutto racchiuso in due versetti di san Paolo : « l'aspettativa ansiosa dell'universa creazione si protende verso la rivelazione dei figli di Dio. Poichè, nolente, la creazione fu fatta soggiacere, in una con colui che ve la costrinse, alla desolazione e alla vanità : onde anch'essa vive oggi in speranza » (*Rom.*, VIII, 19-20). Nella sua rovina iniziale, l'uomo coinvolse le sorti del creato. La sua ribellione all'economia mistica dell'universo, significò il servaggio delle creature. Per cui esse non concepiscono per il loro tiranno e per il loro corruttore, l'uomo, che ripugnanza e terrore. Un misterioso atavismo fa nascere le creature irragionevoli dotate di un istintivo orrore per l'uomo, che esse sfuggono dal primo istante della loro possibilità di movimento. Ci potrebbe essere constatazione più umiliante per l'uomo ? La millenaria consuetudine del suo tirannato sul creato ha così la reazione documentata. Si capisce come la speranza dell'universale riscatto cercasse i suoi primi simboli nella rinnovata fraternità con le creature che l'uomo ha crudelmente bistrattato. E come Paolo dovesse associare alla sperata rivelazione dei Figli di Dio la sperata riconquista della libertà per il creato. Ma libertà sperata è libertà acquisita. Come l'aspettativa del Regno vale già spiritualmente il Regno, così il più tenue indizio della nostra riconciliazione con le creature in mezzo a cui viviamo, è pegno e sintomo della nostra iscrizione tra i figli di Dio. Ed è quindi fonte di gaudio squisito. Il merlo che, assuefatto alla vostra innocua presenza, viene, ad ogni alba di primavera, a cantare sui rami dell'abete, spioventi dinnanzi al vostro studio spalancato, non vi reca la gioiosa prova della profonda realtà dello spunto paolino? Anche i merli, come gli abeti, hanno una loro pungente speranza. Ma essa è tutta poggiata sulla capacità di liberazione dell'uomo...

e. b.

Il volto dei Santi. — La precettistica rabbinica aveva raccomandato di ricercare assiduamente il volto di quei maestri della Tora, che per la loro competenza nomistica e per la loro familiarità col testo sacro avevano acquistato una speciale qualifica di « santità » (*Pirqe aboth.* VI, 12). I cristiani sono invitati anch'essi a ricercare quotidianamente il volto dei « santi » per trovar pace nelle loro parole (*Did.* IV, 2). Ma i santi ai quali i credenti nel Cristo sono indirizzati perchè la triste uniformità

della loro scialba esistenza quotidiana trovi il sorriso e la letizia, sono coloro che, annunciando il Regno di Dio e raccogliendo eredi al suo conseguimento, impinguano l'anagrafe dei cittadini della patria nuova: la patria dei valori eterni e della libertà nello Spirito. « Santi » sono per definizione gli inscritti della coscrizione rivelata: perchè tutte le loro aspirazioni e tutte le loro inquietudini sono verso un'alba nuova, che Dio discoprirà con un gesto pari a quello che trasse dal nulla le acque degli oceani e le volte immense del cielo. *e. b.*

L'epistola agli ebrei. — Il commento ad essa apprestato da Hans Windisch (per l'« Handbuch zum Neuen Testament » diretto dal Lietzmann) compare ora in una seconda edizione sensibilmente rielaborata (*Der Hebräerbrief*, Tübingen, Mohr, 1931, n. 14 della raccolta). Nuovo materiale è qui acquisito per la illustrazione storico-religiosa del documento. Sopra tutto sono utilizzati la letteratura religiosa dei Mandei e il terzo libro di Enoch. Per l'assegnazione cronologica della prima, il W. non può prescindere dalle conclusioni del Lietzmann. Ma vi riconosce un fondo gnostico orientale, fusosi molto presto con la gnosi giudaica e poi con la gnosi cristianizzata, che consente a buon diritto la comparazione con alcuni incisi del nostro testo. Sul cui carattere, sulla cui datazione, sulla cui correlazione con le lettere autentiche di Paolo, il W. si pronuncia, in quella forma schematica e incisiva propria al metodo consueto del Manuale, secondo le conclusioni che sono ormai di dominio comune a proposito di questa che W. ha ragione di definire tra le più importanti lettere del Nuovo Testamento. *p. b.*

Il Discorso del monte. — Comprendo sempre meno perchè le denominazioni ecclesiastiche continuano a far leggere le beatitudini evangeliche. « Beati voi, pezzenti, beati voi, affamati, beati voi, piangenti, beati voi, scomunicati — guai a voi, ricchi, guai a voi, satolli, guai a voi, gaudenti, guai a voi, accarezzati e ben famati! » Non è un'oscena ironia che prendano il nome da Gesù congregazioni pseudo-religiose, assetate solo di ricchezza e di potenza? Perchè non si sopprimono le beatitudini del Vangelo? C'è, probabilmente, una sola ragione per non farlo: la consapevolezza che nessuno, al mondo, è capace di insorgere per invocarle contro chi, proprio in nome di Gesù, ha passato disinvoltamente la spugna su tutta la divina originalità del suo Vangelo. *e. b.*

A Dio quel che è di Dio. - Sono letteralmente stupefatto nel constatare come delle molte cose inconsuete che vengono, alla buona, enunciate in queste pagine finali dei nostri fascicoli, quella che incontra più fiera resistenza sia proprio quella su cui mi sarei immaginato più agevole e universale il consenso: la incompatibilità fra politica e religione, a norma dei dettami evangelici. Un amico, tanto caro quanto intelligente, la definisce, a dirittura, una aberrazione. Ma, fissando quella incompati-

bilità, io non faccio altro che sforzarmi di cogliere e di rilevare il genuino significato della prodigiosa risposta data da Gesù a chi lo tentava, interpellandolo sulla liceità del pagamento del balzello a un governo nemico: «restituire a Cesare quel che è suo, cioè il denaro, e riservare a Dio, quel che pure è suo, cioè lo spirito». E se ricavando da questa replica, densa di significato e di ironia, una dicotomia inconciliabile fra valori politici e valori religiosi, si ha l'apparenza di professare una indifferenza passiva ai primi, ciò è possibile soltanto perchè si è smarrita la nozione esatta della contropartita, di quel che deve essere cioè, gelosamente e attivamente, riservato a Dio. Unicamente per questo.

e. b.

Accuso. — Sullo scenario della vita collettiva spirituale e religiosa si operano, con disinvolta agilità, audaci inversioni di responsabilità e sorprendenti scambi di parti. Ecco, ad esempio. Noi abbiamo udito di una missione inviata in Russia a fare opera di proselitismo cattolico e affidata alla guida di un padre gesuita. Ma non ha il Fülöp Miller definito i bolscevici dei «gesuiti barbarici?» E allora, non c'è pericolo che i convertendi si rivolgano ai convertitori con delle imbarazzanti argomentazioni *ad hominem*? C'è qui, in queste domande dall'apparenza paradossale, un problema infinitamente serio, tragico anzi e inquietante.

Indubbiamente tutta la teologia e tutta la morale ufficiale del cattolicismo post-tridentino, sotto l'azione predominante della compagnia di Gesù, hanno, più o meno consapevolmente, attutito e affievolito nella coscienza credente la consapevolezza della inferma impotenza dello spirito umano ad attuare la propria affrancazione dalla maledetta eredità del peccato. E hanno in compenso sollevato la fiducia nelle possibilità umane del merito e del bene. In mille forme, più o meno dissimulate, in mille atteggiamenti concreti, la teoria e la prassi dell'etica cattolica nella modernità hanno rappresentato e rappresentano la postuma rivincita del pelagianesimo.

Orbene, se l'uomo, anzichè essere quella miserabile creatura, impastata di fragilità, di cupidigia e di menzogna, descritta da Paolo e definita da Agostino, è un essere intrinsecamente capace di bene, di equilibrio e di autodominio, non si vede perchè debba ritenersi assurda e folle la pretesa di disciplinarlo idealmente sol che si organizzi la tecnica esteriore del suo vivere aggregato.

Per convertire coloro che hanno vagheggiato e vagheggiano la blasfema pretesa di instaurare *essi* quel Regno della giustizia, che Dio difende gelosamente come prerogativa *sua*, occorrerà pur bene, ci sembra, che si sia in anticipo fatto ammenda di tutta la rovinosa dilapidazione che il concetto evangelico di Regno di Dio ha subito in secoli di piatta casistica e di ecclesiologia poveramente burocratica.

e. b.

Il dilemma. — C'è nel Vangelo di Giovanni una previsione precisa del Cristo : « voi avrete sempre poveri in mezzo a voi » (XII,8). Qualche forma di organizzazione statale contemporanea pretende di condurre alla soppressione della povertà. Vuole dare pertanto una smentita formale alla parola del Cristo. Si comprende quindi come ostenti la sua irreligiosità e abbia ingaggiato guerra, accanita, al Vangelo e alla fede. È una conseguenza remota dell'aver fatto credere agli uomini che l'unica loro povertà fosse quella della carne, e dell'aver attutito la sensazione di quell'altra tragica povertà, quella dello spirito, che è il peccato. Ed è il principio del dilagare di una più penosa povertà : quella dell'alimentazione spirituale, che è costituita dalla gioia nella libertà e nella pace. Il veggente della Apocalissi conosceva molto bene la legge fatale che disciplina il rapporto delle varie povertà umane : « tu dici, io sono ricco — e tu non sai che sei disgraziato, miserabile, pezzente, cieco e nudo » (*Ap.*, III, 17). *e. b.*

« **The harvest of leisure** » **di Ryukichi Kurata.** — R. Kurata in verità non fu se non il traduttore di questo scritto, estratto dal Tsure-Zura Gusa, opera grandiosa di un poeta giapponese, stimato fra i primi del suo paese. Nato sullo scorcio del XIII secolo, nel 1283, da nobile famiglia, egli nell'ancor fresca età di 42 anni, si ritirò dalla corte dove occupava un'alta carica, dal mondo, dalla vita rumorosa della Capitale, per ridursi a condurre nella solitudine la vita di contemplazione e di meditazione del monaco buddhista. Abitava una capanna sui fianchi di un monte, e colà, quando lo coglieva l'estro, gettava un pensiero sopra di un pezzetto di carta che appiccicava alla parete senza più darsene pensiero, lasciando ad un suo fedele ammiratore che li ritrovò, la cura di riordinarli e di pubblicarli. Lo T. Zura Gusa è una raccolta di pensieri poetici sgorgati da un'anima penetrata dalle saggie massime della dottrina buddhista e innamorata degli spettacoli della natura. Quale enorme differenza fra la mentalità di questo nobile giapponese ed un suo contemporaneo cavaliere occidentale, il quale non avrebbe mai saputo esprimere e neppure nutrire sensi di una delicatezza, di una finezza che ti fanno pensare a quei paesaggi nipponici, tracciati con sottilissimo pennello, tutti sfumature, tutti giuochi d'ombra e di luce, sopra una striscia di carta o di seta. Lieve, effimero, evanescente per lo più il soggetto dei versi (quì ridotti in prosa) del poeta : un praticello di fresca verdura, bagnato dalla rugiada mattutina, un ramoscello fiorito, un ruscelletto scorrente fra due rive erbose. Tutto gli è pretesto ad un'ammirazione che erompe schietta dal suo petto con una spontaneità la quale lo salva dalla affettazione e dalla stucchevole leziosità. E, al pari delle piante e dei fiori, se non più, Kenko Hoshi, chè così si chiama il nostro monaco, ama gli animali, ne ammira la bellezza, ne compiange le sofferenze; i pennuti uccelli, egli esclama, che anelano ai campi, ai monti, ai cieli

aperti, sono chiusi in gabbie anguste; come possono cuori pietosi rimanere insensibili alle loro pene, come ricavare piacere da quanto li offende? Cattivo colui che trae soddisfazione dal tormento di creature viventi. E quanto saggio il suo consiglio di usare modi dolci coi bimbi, perchè ciò che ad un uomo sembrerà forse una innocua sgridata, parrà invece al piccino rimprovero acerbo, terrificante. Si capisce come un'indole raffinata e purificata dalle sozzure della vita mondana trovasse nella contemplativa la sua gioia e quelle soddisfazioni che il gran numero degli uomini cerca in piaceri più grossolani e illusori. *g. c.*

Il Cristo e la Chiesa. — La soteriologia cristiana è tutta in una definizione marciana di schietto sapore paolino: «il Figlio dell'uomo è venuto a dare la sua vita, quale prezzo di riscatto per molti» (*Mc.*, X. 45). A coloro che veggono il segno più appariscente della divina missione di Gesù nel suo eccezionale insegnamento si suole rimproverare un indebolimento del senso realistico dell'opera redentrice compiuta dal Cristo. Nessun rimprovero più indebito e più insulso. Certi insegnamenti hanno il loro tragico epilogo in sè stessi, come una potenzialità indeclinabile e il Golgotha è implicitamente postulato nel Discorso del monte. Gesù ha riscattato dal servaggio così con l'enunciazione dei suoi principi come con l'accettazione della croce. E la realtà sublime del riscatto da lui guadagnato è garantita dalla coscienza permanente dell'aggregazione in Lui di tutti i salvati dal vincolo del male e dalla perdizione. La concretezza della liberazione nel Cristo è data unicamente dalla coscienza esatta della rinascita nella vita carismatica della chiesa, che è Cristo nella storia. *e. b.*

La conversione di Costantino. — Io mi domando se non dovrebbe più tosto parlarsi di «conversione del cristianesimo». Tertulliano, che di cristianesimo se ne intendeva, aveva detto una volta che la bellezza e la santità del Vangelo avrebbero fin dalle origini soggiogato la riluttante ostilità dei Cesari se si fosse verificata l'una o l'altra di queste due assurde alternative: o che il mondo avesse potuto fare a meno di Cesari o che i cristiani avessero potuto essere Cesari. Per Tertulliano, in altri termini, il mondo aveva bisogno di Cesari: e questi non potevano essere che pagani. Perchè a soli cento anni di distanza fosse possibile che un Cesare, e quale Cesare!, passasse ufficialmente al Cristianesimo, qualcosa di molto grave doveva essersi verificato, che avesse distrutto quella incompatibilità fra cristianesimo e Cesarismo che Tertulliano aveva graficamente proclamato. Che cosa di preciso? Me lo domando. E non mi attento di rispondere. Solo rilevo l'improprietà del nostro linguaggio nel definire l'avvenimento che prende nome dalla battaglia *ad saxa Rubra* e dall'editto di Milano.

e. b.

La rinascita dei «chierici». — Giuliano Benda ha gridato al tradimento dei chierici: ha denunciato cioè la diserzione degli uomini d'arte e di cultura dai loro posti di combattimento per la spiritualità e per l'ideale. Constatiamo, con compiacimento, che essi vanno riprendendo, energicamente la loro umana mansione. Il romanziere austriaco Franz Werfel, nella rivista di avanguardia «Der Querschnitt», ha preso violentemente a partito il bolscevismo russo come il *behaviorismo* americano, rivendicando l'autonomia insopprimibile del singolo, contro ogni tentativo di livellamento meccanico della sua spiritualità e contro ogni riduzione delle sue aspirazioni al benessere tecnico e meccanico dell'esistenza. «Una specie di onanismo psicologico stimola l'uomo ad abbandonare il mondo esterno, svuotato ormai della sua realtà, per ripiegarsi su sè stesso... Il corpo, trasformato in un vero idolo dalla cultura fisica moderna, è l'ultimo indumento che il praticismo radicale lascia ancora all'anima umana... Se noi proseguiamo a considerare Ford come un grand'uomo, Shakespeare, Goethe e Rembrandt finiranno con il chiedere che risparmiamo al loro nome questo nobile epiteto... L'umiliazione dell'uomo interiore ha messo capo a un'autentica tirannia e alla svalutazione dell'atto creatore. La nostra anima ha perduto la fede: sopra tutto la fede in sè stessa.... C'è una circostanza sinistra che tradisce questa condizione meglio di ogni altra: l'atteggiamento della gioventù e della rivoluzione. Questi predestinati parocinatori della vita: la rivoluzione e la giovinezza, non sono più a fianco delle vittime, ma a fianco dei carnefici. Il comunismo è il figlio legittimo del capitalismo... E pure il mondo comincia con l'uomo. E l'uomo vive per due cose: la creazione e il miracolo».

e. b.

Torquemada. — Io mi sono domandato più volte se, tornando al mondo, dopo che la sua nobile e caritatevole professione ha avuto largo spazio di tempo per raccogliere una pingue messe di... encomiastici riconoscimenti, Torquemada tornerebbe ad abbracciarla con lo zelo insaziabile che conosciamo. E mi sono risposto che sì. Innanzi tutto, quando avesse raccomandato, come ai suoi bei tempi, la propria incolumità personale a un buon nerbo di scherani a piedi e a cavallo, troverebbe sempre qualche filosofo... idealista, pronto, per amore di singolarità, a tessere il panegirico del suo nobile mestiere. In secondo luogo — soddisfazione mancatagli in vita — troverebbe in gran numero gesuiti, capaci di trattar da eretici i suoi confratelli a proposito della premozione fisica, ma prontissimi a mettersi ai suoi ordini, per stirare al cavalletto i muscoli dei modernisti. Infine potrebbe constatare che si sono realizzati insigni progressi nella tecnica inquisitoriale dal tramonto del '400, e che la morte, oggi, la si sa propinare dal Santo Ufficio sorso a sorso, con due preziosi risultati, quello di prolungare all'infinito l'anonima sofferenza del pa-

ziente, e quello di trovare una quantità di anime tenerelle che esaltano, al paragone, la gentilezza dei costumi nuovi. Ma una cosa, sopra tutto dovrebbe mandarlo in sollucchero. Di non trovare più contumaci, rivestiti del saio francescano: di trovare anzi, sotto quel saio, i più zelanti suoi cooperatori.

Oh, sì: san Francesco e Torquemada: mai, come oggi, la chiesa è stata una sorprendente *complexio oppositorum*! *e. b.*

Sincretismo o palingenesi. — Quanti oggi, nei confini delle varie denominazioni cristiane, sono travagliati dal sogno di una più profonda aderenza alle idealità della tradizione cristiana, non sono concordi sui mezzi atti alla traduzione del sogno in realtà. È molto diffuso il proposito di avvicinare l'una all'altra le molteplici forme storiche nelle quali si è, purtroppo, rifratto il messaggio evangelico e di tentare la loro scambievole solidarietà e la loro meccanica fusione. Un programma di questo genere induce ad un atteggiamento di sincretistica tolleranza, disposto ad attingere largamente dalle singole professioni, pur di piegare alla condiscendenza. In coscienza, non crediamo sia questo il compito che la devozione al messaggio cristiano, oggi, impone. Quel messaggio ha subito, in tutte le chiese, un così profondo logoramento, che il suo integrale recupero, la sua riaffermazione nel seno della spiritualità associata, non può essere il risultato di un esteriore avvicinamento di tradizioni concettuali e rituali. L'esperienza storica dimostra come il sincretismo è retaggio di tradizioni religiose decadenti. E dimostra pure che nelle ore delle sue crisi il messaggio cristiano non ha raccomandato la propria vitalità agli accomodamenti di una diplomazia ridotta agli estremi. Essa è scaturita da una intransigente riaffermazione dei suoi valori specifici e dei suoi postulati originali: il Regno di Dio e la sua giustizia.

e. b.

Il coraggio. — Avendo rovesciato tutte le banali e piatte valutazioni correnti della vita, il cristianesimo veniva logicamente a spostare l'asse di tutte le qualità dello spirito. Roma chiamava *virtus* la capacità di affrontare ardimentosamente i nemici e di accopparne a cuor saldo il maggior numero. Il Nuovo Testamento pone, al contrario, la magnanimità (μακροθυμία) nel sopportarne caritatevolmente tutte le miserie, tutte le ostilità, tutte le compressioni. E poichè θυμός, testi Omero ed Eschilo, è il cuore nella sua duplice funzione di deposito e di semenzaio così dei pensieri come dei sentimenti, il cristianesimo, con il suo precetto della μακροθυμία ha reso impossibile per sempre una qualsiasi distinzione fra coraggio morale e coraggio intellettuale. Introdurre del resto oggi, con angusto anacronismo, una simile distinzione, sarebbe veramente, un violare la spiritualità del reale. Il quale è spirituale non nel senso di essere immune dall'insidia del non spirituale, cioè della natura:

bensì nel senso di sentirsi capace di vincerlo con le proprie armi che sono la pratica del bene e l'ideale della perfetta giustizia. Perchè, se le parole non sono una comoda menzogna, il coraggio non consiste nell'illudersi di non avere dinnanzi a sè resistenze (in tal caso il cavaliere dello spirito sarebbe come quel tal nobile combattente che credeva di pugnare ed era morto), bensì nell'avvertire e nel confessare la resistenza fredda e opaca della natura e nell'aspirare alla vittoria su di essa mercè la grazia.

e. b.

Reminiscenze esiodee nel libro di Daniele. — In Daniele (cioè in quello scrittore giudaico del II sec. a. C. che nella Bibbia figura sotto tal nome) è evidente la differenza sostanziale fra il tipo « greco » di profezia e quello « giudaico ». Il primo, affidato all'estasi e avente per obbiettivo l'identificazione del « mista » con Dio, era un fenomeno che cominciava e si esauriva nell'ambito della personalità umana, e di conseguenza: 1) non andava oltre l'individualismo; 2) non aveva bisogno della vita associata per manifestarsi; 3) nè, sopratutto, aveva alcun carattere di eticità. Al contrario il profetismo ebraico non poteva prescindere dalla vita associata del popolo della quale era una precipua manifestazione; ed aveva perciò uno spiccato carattere di eticità e di storicità.

La profezia «mantica» ellenica era affidata alle Sibille e finiva negli oracoli che potevano essere consultati da chiunque ne avesse il desiderio e che, perciò, non svolgevano la loro azione oltre la sfera del personale, ossia dell'utile; mentre la profezia ebraica direttamente ispirata dall'Altissimo era affidata ad uomini di elezione degni di ricevere la parola di Dio; i quali, appunto perchè erano i testimoni ed i confidenti della Divinità e questa era una cosa sola col popolo, diventavano il « nous » più intimo e più schietto della coscienza religiosa, etica e politica del popolo: in una parola, della vita associata della Nazione.

Così la prima, seguendo la propria intima logica, 1) non ha dato luogo a forme particolari di conoscenza, 2) non è uscita dalla sfera dell'utile individuale, 3) ed è finita senza creare valori di natura sociale; mentre la seconda, proprio perchè espressione della vita associata del popolo,ha potuto creare valori di natura sociale ed universale quali il Messianismo e la soteriologia cristiana: sintesi e trasformazione dell'originario profetismo. Questa differenza, appunto perchè in Daniele è evidente, va segnalata, sottolineando uno degli sviluppi critici cui può dar luogo.

Il sedicente Daniele non era un profeta ispirato: o, come opportunamente distingue l'interpolatore del libro di Samuele (IX, 9), un veggente, ma uno che spiega i sogni e scioglie degli enigmi; in altre parole, uno di quegli indovini contro la cui genia nettamente si schie-

rano i profeti veri di Israele. Le « visioni » dello pseudo-Daniele non sono profezie ebraiche nè come spirito nè come lettera ; anzi, come genere letterario, hanno un carattere composito fra il poema teologico babilonese e il romanzo profano del periodo ellenistico. Questa non è l'ultima delle ragioni per le quali il libro di Daniele va assegnato ad epoca molto tarda (164-165 a. C.).

L'influenza della cultura greca sul pensiero dello pseudo-Daniele fu così potente che lo stesso prodotto più tipico della razza alla quale lo scrittore apparteneva, il Messianismo, si contamina con gli elementi tipici del pessimismo esiodeo. Valga questo solo esempio. Ognuno ricorda il primo sogno di Nabucodonosor (*Daniele*, cap. II) quello della statua avente il capo d'oro, il petto e le braccia d'argento, il ventre e le coscie di rame, le gambe e parte dei piedi di ferro, e il restante dei piedi (cioè la base) d'argilla. A nessuno, che io sappia, è venuto in mente che questi quattro metalli sono ricordati da Esiodo ne *Le opere e i giorni*, come i punti tipici del processo involutivo dell'umanità: l'età dell'oro rappresentando l'età degli Dei (diventati, dopo la morte, Genii dell'aria) ; l'età dell'argento quella degli empii uomini-fanciulli (diventati, dopo la morte, Genii sotterranei) ; l'età del bronzo quella dei Giganti ; quella intermedia ed a parte, degli Eroi o semidei (diventati, dopo la morte, gli abitatori dell'Isola dei Beati posta ai confini del mondo) ; infine quella del ferro, che è quella degli uomini (1).

Daniele utilizza questo mito, spostandone qualche elemento, ai suoi fini. Così il bronzo viene tramutato in rame, mentre la quarta età (quella degli Eroi concludente nell'Isola dei Beati) in lui diventa la quinta e si storicizza perchè incanala in essa le sue aspirazioni messianiche, realizzabili col rovesciamento della potenza terrena dei nemici di Israele, mediante il rotolamento del masso di pietra che significa, com'è facile arguire, la potenza irresistibile del Messia e il riscatto della razza eletta.

Un ulteriore sviluppo della allegoria storica a fondo messianico del sogno della Statua di Daniele è contenuto nella seconda delle *Parabole* di Enoch ; un componimento apocalittico-messianico redatto non prima del 40 avanti Cristo da un giudeo ellenizzato (2). Tutto il libro che va sotto il nome del patriarca Enoch risente dell'influenza dello pseudo-Daniele, ma dove specialmente la derivazione è indubbia è nella pagina relativa al Giudizio Finale, della parabola Seconda citata. In quel giorno tremendo « la terra renderà ciò che contiene, lo schéol (cioè l'Ade), ciò che ha ricevuto, e gli inferni quello che debbono » e tutte queste creature risorte da morte compariranno davanti

(1) Esiodo, *Le opere e i giorni*, parte I. Vedi pure Rohde, *Psiche*, vol. I, p. 95 e segg. Trad. ital. di E. Codignola e A. Oberdorfer. Laterza, Bari, 1916.

(2) M.-I. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs*, p. II, p. 37 sgg. Paris, Lecoffre, 1909.

all'Eletto, il quale, erigendosi, a Giudice sceglierà i giusti e i santi dai cattivi, mentre le montagne di ferro, di rame e d'argento (cioè i Regni e gli Imperi della terra) si fonderanno nel suo cospetto. Anche qui, come nello pseudo-Daniele, i Regni terreni sono simbolizzati con montagne di metalli destinati a fondersi nel giorno del Giudizio davanti allo sguardo dell'Eletto-Messia, come già le parti della statua erano destinate ad andare in bricioli sotto l'azione travolgente del masso che poi diviene montagna che copre tutta la terra, raffigurante, com'è noto, il Messia, cioè (per i Cristiani) il Cristo.

Se è istruttivo notare come la teogonia esiodea venuta, per circostanze storiche e culturali note, a contatto della mentalità ebraica, si è prestata ad esprimerne gli ideali col concederle particolari forme di espressione, ma rimanendo peraltro incorrotta nella sua sostanza; è altrettanto utile osservare che un tal fatto non s'è ripetuto quando il mito messianico delle età è stato incorporato da Ovidio nelle sue *Metamorfosi*. Qui ha subito una trasformazione nel numero delle epoche involutive dell'umanità e nell'ordine della loro successione: le epoche invece di cinque sono diventate sei, essendosi accresciute di quella dei Giganti, chiamata a sostituire quella esiodea degli Eroi (quarta) e posta dopo l'età del ferro, quinta in Esiodo come in Ovidio, ma da quest'ultimo sdoppiata per far sorgere da essa la sesta età: cioè quella degli uomini, sorti dal sangue dei Giganti vinti da Giove (1).

Si può concludere coll'affermare che le due contrarie correnti di pensiero messianico, anche nell'incrocio da noi descritto, non sono riuscite a compenetrarsi, ma solo a prestarsi degli elementi del tutto esterni, niente affatto sostanziali. Una evoluzione sostanziale è solo avvenuta quando Ovidio ha assunto il mito esiodeo nella sua cosmogonia poetica; all'istesso modo che un'identica evoluzione è avvenuta per opera dello scrittore apocalittico posteriore a Daniele, celato sotto il nome del patriarca Enoch: ciò che torna a confermare quanto abbiamo asserito e cioè, che le correnti profetiche di tipo ellenico e di tipo ebraico rispettivamente individualistiche ed utilitarie, e sociali ed etiche, essendo nella sostanza diverse, sono nettamente separate fra di loro e inconfondibili.

ARMANDO CAVALLI.

I demoni nella Bibbia. — La demonologia del Vecchio Testamento non è argomento molto studiato. L'esegesi cattolica particolarmente non ha amato occuparsene gran che. Intuendo la scabrosità dell'argomento? Probabilmente. Enrico Kampel, libero docente di teologia all'Università di Münster, ha preso il coraggio a due mani e ha sottoposto ad indagine i tratti del Vecchio Testamento nei quali appaiono

(1) Ovidio, *Metamorfosi*, libro I.

potenze demoniache (*Die Dämonen im Alten Testament.* Augsburg, Filser, 1930). Non abbiamo che a lodare la perizia linguistica di cui l'A. dà prova nell'analisi testuale dei passi che lo interessano. Ma quale implacabile fobia di tutto che abbia l'aria di un riavvicinamento fra le credenze demoniache affioranti nella Bibbia e le credenze e le pratiche dei primitivi! Nessuno, non Wellhausen, non Duhm, non Oesterley si salvano dalla rampogna acre dell'esegeta cattolico. Ma è S. Mowinckel, col suo classico lavoro zu *Awän und die individuellen Klagepsalmen*, che è preso più fieramente a partito. Perchè, agli occhi del nostro esegeta, nulla vi è di comune fra il magismo demonico della religiosità extrabiblica e la demonologia della religione rivelata. Perfino da prescrizioni rituali, come quella di *Es.*, XXVIII, 33-35, che tradiscono in maniera palmare l'affinità con la credenza universale nell'efficacia dello strepito per respingere gli influssi degli spiriti malefici, l'A. vuole eliminare qualsiasi sentore di superstizioni magica. È un po' troppo. Si comprende come, animato da tanta intransigenza teologale, anche l'ultimo capitolo del volumetto, il più importante, dedicato allo studio della concezione biblica di Satana, dominato da una dicotomia senza contatti fra la fede pagana nei demoni e una religiosità presupposta assoluta, è viziato nelle sue conclusioni. Il volume è ad ogni modo utile e pregevole, per la correttezza delle analisi testuali, per la stessa coscienziosa larghezza con cui sono esposte le tesi combattute.

p. b.

Il lutto fra gli ebrei. — « Il sepolcro fu il primo luogo di culto, la pietra tombale, il primo altare ». Questo aforisma spenceriano è stato ripetute volte, nei decenni più vicini a noi, sottoposto a revisione. Per il popolo di Israele in particolare si è discusso lungamente per sapere in quale rapporto sia il culto dei morti con il culto di Jahve. Opportuno proposito pertanto quello di studiare uno ad uno, gli usi funerari degli israeliti e di individuare la concezione che essi implicano. Proposito egregiamente tradotto in atto da Paolo Heinisch, docente all'Università cattolica di Nimega (*Die Trauergebräuche bei den Israeliten.* Münster, Aschendorff, 1931 : « Biblische Zeitfragen » 13F ; H. 7-8) Equilibrato capitolo preliminare sulle cautele da adottare nella interpretazione di una qualsiasi consuetudine funeraria ; ma in particolare nell'analisi degli usi israelitici, di un popolo cioè la cui vita spirituale e religiosa, afferma l'A., non va equiparata a quella dei primitivi, ma è la spiritualità di una cultura storica. Gli usi successivamente studiati son quelli relativi al vestito e al comportamento. Particolare esame l'A. consacra alle manifestazioni tipiche del cordoglio, la cosparsione della terra e della cenere sul capo, lo scioglimento della chioma, la rasura dei capelli e della barba, le autolesioni, i digiuni e i pasti funeratizi, le danze funerarie, il pianto e la lamentazione. La rassegna è compiuta con scrupo-

losa completezza. E anche con acume. Sebbene una sottile preoccupazione teologica, che pure avrebbe dovuto ritenersi esaurientemente tacitata dalla dichiarazione pregiudiziale che qualsiasi sopravvivenza cultuale cambia significato quando si è trasformato il contenuto ideologico che la ispira, trattenga più del necessario l'A. dagli spontanei parallelismi della comparazione etnografica. *e. b.*

Il dizionario Gunkel-Zscharnack. — Si avvia verso il suo compimento. L'ultimo fascicolo apparso (*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen, Mohr, 1931-II Aufl. 104-106 Lief.) giunge alla voce Tradizione e comprende articoli di vitale interesse per gli studiosi di discipline critico-religiose. Citiamo, a caso, gli articoli Letteratura siriaca, Tabu, Danza, Taoismo, Battesimo, Tell-el-Amarna, Tempio, Credenza nel Demonio. Ma le voci di gran lungo le più degne di menzione sono quella consacrata alla critica testuale biblica (Baumgärtel per il Vecchio Testamento, von Soden per il Nuovo) e quella consacrata alla Teologia. Quest'ultima contiene una lucida e ricca esposizione sommaria così della teologia evangelica nel suo sviluppo storico (dettata dallo Stephan) come della teologia cattolica (dettata da J. Koch). Notevole l'analisi dell'apporto delle discipline storiche alla costituzione moderna delle scuole teologiche evangeliche. La voce Tradizione si arresta proprio alla sezione più importante: la storico-dogmatica. *p. b.*

Introduzione neotestamentaria. — Da più che un trentennio, l'*Einleitung in das Neue Testament* di Adolfo Jülicher (nel « Grundriss der theologischen Wissenschaften ») è il *vade mecum* degli iniziandi alla conoscenza critica dei libri neotestamentari. Io ricordo ancora l'impressione profonda e innovatrice che ne riportai, quando sulle sue pagine potei farmi un'idea, Dio sa come goffa !, del valore da attribuire a quei manuali di introduzione biblica che mi erano stati ammanniti nelle scuole seminaristiche, e che dimostravano l'inerranza e l'ispirazione della Scrittura a forza di sillogismi. La perfetta distribuzione del materiale (Storia degli scritti neotestamentari: Lettere, Apocalissi, Libri storici, Storia del Canone Neotestamentario; Storia del testo neotestamentario); l'ampiezza della informazione bibliografica; la sodezza delle discussioni critiche, han fatto fin dal principio di questa *Introduzione* un modello di correttezza scientifica e in pari tempo di praticità didattica. Questa settima edizione (Tübingen, Mohr, 1931) che viene a venticinque anni di distanza dalla quinta e sesta non poteva non subire una profonda revisione, imposta dall'intenso lavorio della esegesi neotestamentaria nel lasso di tempo di una generazione. Lo Jülicher ha chiamato a cooperare con lui al compito dell'aggiornamento Erich Fascher, nome ben noto agli studiosi delle più recenti orientazioni della critica neotestamentaria. La scelta non poteva essere più felice. La ripartizione del lavoro

ha portato ad una integrazione che non è affatto disarmonica, delle sezioni del volume in cui i risultati migliori di un trentennio di indagini sono sagacemente assimilati e utilizzati. Il volume quale si presenta è riuscito più che mai un insurrogabile strumento di lavoro. Solo è da deplorare il non sufficientemente registrato apporto della scienza critica extragermanica alla conoscenza del mondo neotestamentario.

e. b.

La tragedia greca. — Il moltiplicarsi della produzione critica intorno ai grandi tragici greci è riprova eloquente della vitalità inesauribile delle loro creazioni. Ogni età, può dirsi, le ha vissute a suo modo. Lo sforzo della filologia e della critica storica moderne ne hanno raggiunto la interpretazione più aderente? Sarebbe ottimistico l'affermarlo. Tanto più che siamo lungi da una qualsiasi uniformità di valutazioni. Ragione di più per valutare con compiacimento il saggio di un filologo, Gennaro Perrotta (*I tragici greci*: Eschilo, Sofocle, Euripide. Bari, Laterza, 1931), il quale a una impeccabile perizia linguistica accoppia una felice sensibilità estetica. L'arte, la visione della vita, la esperienza morale dei tragici sono in queste pagine analizzate con sagacia: cui nuoce forse un'esposizione frammentaria e discontinua. Il saggio su Euripide, tutto caldo di un entusiasmo consapevole e bene agguerrito, è indubbiamente il migliore.

p. b.

Gli studi di Woodbrooke. — Ha scritto una volta uno dei più esperti conoscitori degli apocrifi neotestamentari, lo James: «non è il caso di pensare che qualcuno abbia voluto escludere i Vangeli e gli Atti apocrifi dal Nuovo Testamento. Si sono esclusi da sè stessi. Per quanto ricchi di interesse, essi non hanno raggiunto nè l'uno nè l'altro degli scopi per i quali furono scritti: la propagazione della nuova religione e la trasmissione della vera storia». A. Mingana, l'illustre orientalista fra i meriti del quale c'è quello di avere contribuito alla *editio princeps* delle odi di Salomone, vorrebbe essere più benigno: «Non so se i critici del 2500 sottoscriveranno in pieno a tale verdetto. Mi sembra possibile che esso sia leggermente modificato a favore di alcuni Apocrifi.» E soggiunge, nel volume che abbiamo sott'occhi: «Per il momento il nostro compito principale è quello di pubblicare e tradurre il maggior numero possibile di documenti extracanonici, lasciando alle generazioni future quello di studiarli più minutamente e di porli a più pieno confronto con quelli che noi chiamiamo libri canonici. Nel 2500 gli studiosi, probabilmente, saranno in grado di studiare gli scritti canonici ed extracanonici con spirito più oggettivo e metodi più agguerriti» (p. 356). Questo volume è il terzo della Serie dei «Woodbrooke Studies» nei quali il Mingana viene pubblicando con traduzione e apparato critico una serie di «christian documents in Syriac, Arabic and Garshuni» (arabo in carat-

teri siriaci di su tre codici appartenenti alla sua privata collezione, collazionati, al caso, con manoscritti paralleli. Questo terzo volume (Cambridge, W. Heffer a. Sons, 1931) contiene due testi. Il primo è un racconto dei casi immaginari occorsi alla Sacra Famiglia nella sua fuga in Egitto e nella sua permanenza colà, presentato nella forma di una visione di Teofilo, patriarca di Alessandria fra il 385 e il 412. Nella sua tradizione manoscritta il racconto porta il titolo di *Terzo Libro*, facendo parte di un'opera che ne contiene altri cinque (l'annunciazione, la nascita del Signore, la sua infanzia, morte ed assunzione della Vergine), tutti già editi. Secondo il Mingana, la visione di Teofilo costituiva, fin da tempo relativamente antico, parte integrante della vita apocrifa del Cristo e di Maria in comunità appartenenti alla chiesa siriaca monofisitica occidentale. A chiesa siriaca orientale nestoriana non è il caso, naturalmente, di pensare. Il Mingana inoltre inclina a pensare che l'opera vada assegnata ad un tardo vescovo copto, quale Ciriaco, vescovo di Ossirinco, forse nell'undecimo secolo. Tanto più che, secondo il Mingana, la lingua originale del testo fu l'arabo. La visione è di un colorito fantastico lussuoso. Il secondo testo tradotto e commentato nel volume, con abbondante facsimili, è il *Libro dei Rotoli* o *Apocalissi di Pietro*, già parzialmente noto attraverso le pubblicazioni della Gibson (testo arabo) e del Grébaut (testo etiopico). Il Mingana ricava il suo da sei manoscritti in garshuni della sua collezione: o meglio da uno di essi, chè le varianti capricciose e le aggiunte e le sottrazioni arbitrarie han tolta ogni possibilità di testo composito. Sulle orme dello James, il Mingana registra le testimonianze ecclesiastiche, da Clemente Alessandrino a Giacomo di Vitry, intorno alle « rivelazioni di san Pietro ». Ma non se ne lascia indurre ad una supervalutazione dell'antichità del suo apocrifo. Come l'opera ci si presenta, appare come una genuina ma composita elucubrazione araba, a diversi strati, il più antico dei quali può essere assegnato agli inizi del secolo nono. Il Mingana definisce il suo testo una recensione siriana dell'apocrifo, il cui autore è un siriano parlante arabo. Il testo offre un particolare interesse per la sua ispirazione antipaolina ; tradisce, nei suoi spunti cristologici, un certo sapore arcaico; denuncia, nei suoi tratti escatologici, una rimarchevole dipendenza dall'Apocalissi canonica. Ancora una volta gli studiosi di letteratura cristiana apocrifa debbono mostrarsi ben grati allo zelo paziente e sagace del Mingana. *p. b.*

La Sinossi di A. Huck. — A distanza a pena di tre anni dalla settima edizione, ne compare ora l'ottava (A. Huck, *Synopse der drei ersten Evangelien*. Anhang : Die Johannesparallelen. Tübingen, Mohr, 1931). Prova più eloquente della singolare praticità di questa, che è senza dubbio la più giudiziosa fra le sinossi sinottiche correnti, non si potrebbe immaginare. Assorbenti occupazioni di ministero pastorale,

com'è detto nella nuova prefazione, hanno impedito all'Huck di introdurre in questa ottava edizione qualcosa più che non siano pure correzioni tipografiche e indispensabili complementi bibliografici o testuali. I *Prolegomena* alla Sinossi sono, come si sa, un autentico modello di completezza informativa e di ordine espositivo (le più antiche testimonianze sui Vangeli sinottici; la suppellettile critico-testuale, Vangeli apocrifi ed agrafa; quadro dei paralleli sinottici). L'apparato testuale, come sempre, è la parte che potrebbe dar luogo — ed ha dato luogo di fatto — a qualche riserva. Quali sono mai i criteri per redigere un apparato testuale ai Vangeli su cui si sia formato il consenso unanime degli studiosi? L'Huck promette di migliorarlo nelle future edizioni. Così com'é, ad ogni modo, questa Sinossi è, a nostro giudizio, la più acconcia alla consultazione quotidiana di tutti che si occupino di problemi evangelici. *p. b.*

La cosmogonia agostiniana. — Sempre pericoloso è isolare in una produzione senza confini come quella agostiniana un problema singolo e farne criterio discriminativo per la valutazione delle qualità fondamentali dello scrittore. Si corre rischio di smarrire di vista la formazione progressiva del suo pensiero e la sua discontinua reazione alla realtà circostante. È quello che è capitato, ci sembra, a Katharina Staritz, che tutta intenta a determinare l'insegnamento creazianistico di sant'Agostino, attraverso la sua esegesi sul Genesi, finisce quasi col vedere tutta la riflessione dell'ipponese concentrata sul problema dell'origine delle cose e col negare apertamente ogni altra evoluzione del pensiero agostiniano che non sia quella dovuta al naturale approfondimento delle iniziali posizioni (*Augustins Schopfungsglaube*, dargestellt nach seinen Genesisauslegungen. Breslau, Korn, 1931). Questo appunto globale all'indirizzo e alla importazione della ricerca non vuole affatto disconoscerne i meriti. L'A. ha magnificamente assolto il suo compito, inquadrando la dottrina agostiniana della creazione sullo sfondo della cosmologia preagostiniana (da Platone, attraverso Filone, fino ad Ambrogio) e su quello delle tradizioni bibliche ed apologetiche. Dico di più. L'A. ha fissato con fine sagacia quelli che essa chiama il momento ontologico e il momento etico-dinamico nella fede creazianistica di Agostino ed è penetrata fino in fondo alla intima e indissolubile fusione di credenza e di dialettica nello spirito dell'ipponese. Per questo riesce a vedere lucidamente i vincoli fra le ripetute esegesi agostiniane al racconto del Genesi, negli scritti antimanichei, nelle due opere *de Genesi*, negli ultimi tre libri delle confessioni. Ma pure eccellente nell'analisi del particolare aspetto prescelto del pensiero agostiniano, non ci sembra che la dissertazione riesca a vulnerare la tesi (l'A. ignora tutta la produzione italiana in argomento) dei vari stadi e della intima rielaborazione dell'apologetica dell'ipponese, sotto l'azione delle polemiche esteriori e della risorta antropologia pessimistica. *e. b.*

Le contraddizioni della carità. — Il rispetto caritatevole della coscienza pavida dei fratelli, e dei suoi scrupoli sospettosi, e la professione delle proprie idee, possono non andare d'accordo. San Paolo l'ha riconosciuto solennemente e, in quei casi, ha proclamato il dovere della carità più forte che quello della coerenza. Incoerenza dunque lecita, anzi commendevole, quella imposta dalla legge del condiscendente amore per i fratelli e della comprensione misericordiosa delle loro pavide debolezze. Specialmente quando la verità da professare ha dinnanzi a sè un infallibile ma lungo e laborioso cammino e chi l'ha intravista è così in anticipo da dover essere, prima che il banditore di una verità, il preparatore modesto e paziente del suo acconcio terreno. *e. b.*

La contraddizione tragica. — Il paganesimo, nella sua lunga storia, non ha mai avuto ragione di temere seriamente la rivalità insofferente e petulante delle proprie contraffazioni. Ha avuto ragione di temere solamente l'ostilità aperta e irreconciliabile di quel cristianesimo che, sdegnando ogni contaminante contatto con lui, ogni ricorso ai medesimi mezzi e agli identici metodi di propaganda e di offesa, trasponendo anzi, audacemente, l'orizzonte delle proprie idealità e del proprio interessamento nella zona inattingibile del puro Regno di Dio, ha raccolto gli spiriti nella città del cielo. E una isterilente, penosa contraddizione è in ogni velleità impugnatrice del paganesimo inquinata da preoccupazioni terrene e da mal dissimulati calcoli umani. *e. b.*

« Oriente e Occidente ». — Con questo titolo, abbastanza vasto per tollerare sotto di sè le scorribande più capricciose, Giuseppe De Lorenzo, geologo e divulgatore fra noi di testi buddhistici, raccoglie in uno dei volumi della « Biblioteca di cultura moderna » del Laterza, una serie di saggi che passano prestamente dalla valutazione della lotta sostenuta dall'India per la sua indipendenza alla analisi della concezione dell'amore in Buddha e in Bhartrihari ; dalla celebrazione dell'Italia in Byron al pessimismo di Schopenhauer ; dal confronto fra gli artisti dello scalpello in Italia e in India a quello tra gli asceti del Tibet e quelli degli eremitaggi italiani. Stile scorrevole e gradevole è quello del De Lorenzo. E le sue pagine si leggono sempre con diletto, anche quando si è poco disposti a lasciarsi accattivare dalla sua apologia per l'Oriente. La nostra civiltà occidentale tradisce caratteri così ricchi e così potenti per originalità — in quale altra parte del globo si è compiuta come fra noi così mirabile fusione di ideali antitetici quali quelli che sgorgarono dall'esperienza greca e da quella semitica ? — perchè sia consentito considerare queste esaltazioni esotiche come qualcosa di diverso da evasioni di anime stanche e disorientate, cui è stata preclusa la conoscenza genuina del proprio passato. La trasfigurazione dei sentimenti additata dal Vangelo è ben più alta meta che il *desiderio* dell'estinzione dei *desideri.* *e. b.*

Il «Proslogion» — Il benedettino Schmitt della badia di Grüshau si è fatto una specialità delle opere di Sant'Anselmo. Il «Florilegium Patristicum» dell'editore Haustein di Bonn novera già quattro fascicoli anselmiani, da lui curati. Ora è la volta del più famoso e del più forte opuscolo del grande monaco ed arcivescovo, il *Proslogion* (*S. Anselmi, Liber Proslogion*: accedunt Gaunilonis monachi obiectio necnon Anselmi responsio. Bonn, Haustein, 1931: «Florilegium» XXIX). E lo Schmitt ne dà un'edizione critica accuratissima, ricavata da una personale rassegna di tutta la tradizione manoscritta. Come di consueto i succinti *Prolegomena* rievocano le circostanze in cui l'opuscolo fu composto, noverano i codici che lo conservano, danno una sommaria — anche troppo — bibliografia. Anche per le nostre esercitazioni scolastiche l'edizione è indubbiamente la più pratica.

e. b.

La Messa. — Libro insieme di facile divulgazione e di efficace edificazione quello che J. Brinktrine ha consacrato alla Santa Messa, nella sua essenza e nel suo divenire (*Die heilige Messe, in ihrem Werden und Wesen*. Paderbon, Schöningh, 1931). Dopo un rapido prologo sulla più antica celebrazione eucaristica e lo sviluppo delle varie liturgie, l'A. inizia l'analisi storico-liturgica della Messa romana, nei suoi vari momenti e nei suoi progressivi accrescimenti. Il volume è tutto pervaso da un nobile intento spirituale, che vuol far penetrare i fedeli nell'intima virtù del rito romano dell'eucarestia. D'altro canto l'A. ha voluto offrire un quadro storico corretto del suo sviluppo nei secoli e ha attinto le sue informazioni dalle fonti bibliografiche più attendibili. Il libro è raccomandabile sotto ogni punto di vista.

p. b.

Critica e pseudo-critica. — Ho sempre più a fastidio il lavoro strettamente critico ed erudito. Sono sempre più pungentemente sospinto verso l'opera dell'edificazione. Avendo ormai, credo, più che a sufficienza risposto a quei mentori boriosi, invidiosi e brontoloni, che mi accusavano in sordina di rimanere sui margini indistinti della scienza e della apologetica (quasi anche essi non fossero, a modo loro, apologeti di una non critica visione della vita e della religiosità !), voglio gridare ben alto che la critica fine a sè stessa è cosa di deficienti e di incapaci ; che la critica genuina, la critica che illumina e nutre, è quella che attraverso la storia e i suoi documenti, illumina la vita, che dal passato trae la norma e il monito per l'avvenire. L'immutabilità delle esigenze dello spirito è il suo presupposto ; il proposito di attingere dai valori della tradizione la forza e l'impeto delle nuove creazioni, è la sua consegna.

Altri attenda pure, criticamente, al seppellimento dei morti.

e. b.

Il « credo » di Tagore. — « Credo » di poeta, s'intende, per confessato riconoscimento di colui che l'ha pronunciato nell'estate del 1930, alla Università di Marburgo. Ora Rodolfo Otto lo pubblica tradotto in tedesco e commentato, dedicando il fascicoletto alla celebrazione del settantesimo genetliaco dello scrittore indiano (*Rabindranath Tagore's Bekenntnis.* Dem Dichter zum siebzigsten Geburtstage gewidmet. Tübingen, Mohr, 1931). Ma l'Otto, sul terreno di esperienze religiose ricollegantisi comunque alle più vecchie e venerande tradizioni della religiosità indiana, è come a casa sua. E pure dichiarando esplicitamente nella breve premessa che una differenza incalcolabile corre fra lo spirito indiano delle Upanishad e lo spirito partito dalla Palestina alla conquista del mondo, fra la religione di Tagore, tutta idillio e fraternità cosmica, e quella biblica del profetismo, « che è la sua », l'Otto commenta e illustra sapientemente e delicatamente la professione, squisita, del poeta con testi e pratiche ricavati dai documenti della religione vedica, a qualcuno dei quali il Tagore stesso fa allusione, e che rappresentano ad ogni modo un appropriato complemento alla sua parola.

p. b.

La morte e la vita. — Un profondo istinto subcosciente ha guidato la comunità cristiana primitiva nella compilazione e nella stilizzazione del suo canone rivelato. Dalla congerie di scritti storico-edificativi che è venuta creando l'esigenza del proseletismo, vario secondo gli ambienti e i momenti, essa ha prescelto per la sua istruzione ufficiale e per la sua commemorazione liturgica, quelli nei quali era presente e dominante, attraverso la ammonizione didattica o la evocazione educativa, l'assioma su cui il Maestro aveva fatto leva, per rovesciare e rinnovare la tradizione dei figli di Abramo. E l'assioma era stato uno solo : la vita non è che il simulacro della Vita. E questa vita sensibile occorre rinnegarla e distruggerla, per dischiudere il respiro all'aura della vera Vita, quella che è soppressione dell'individuo e sua riaffermazione superiore nella solidarietà dei fratelli. Questo assioma è l'unico filo conduttore che lega l'uno all'altro gli scritti del canone neotestamentario. Dei quali, proprio uno degli ultimi racchiude l'eco più fedele dei primi : « la consapevolezza della nostra trasposizione dalla morte alla vita, sgorga solo dal nostro universale amore per i fratelli ». (I Giov. III. 14).

e. b.

Ernesto Buonaiuti — *Direttore responsabile*

Roma 1931 – Tip. Leonardo da Vinci - Via Tuscolana, 150